Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

(1935)

De la destination de l'homme

Essai d'éthique paradoxale

Traduit du russe par I.P. et H.M.

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français
qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de ***Antisthène***
Villeneuve sur Cher, France. Page web.

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: http://classiques.uqac.ca/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: http://bibliotheque.uqac.ca/

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par un bénévole, ingénieur français de Villeneuve sur Cher qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*,

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

De la destination de l'homme. *Essai d'éthique paradoxale*.

Traduit du Russe par I.P. et H.M.
Paris : Les Éditions «Je sers» 1935, 384 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.
Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

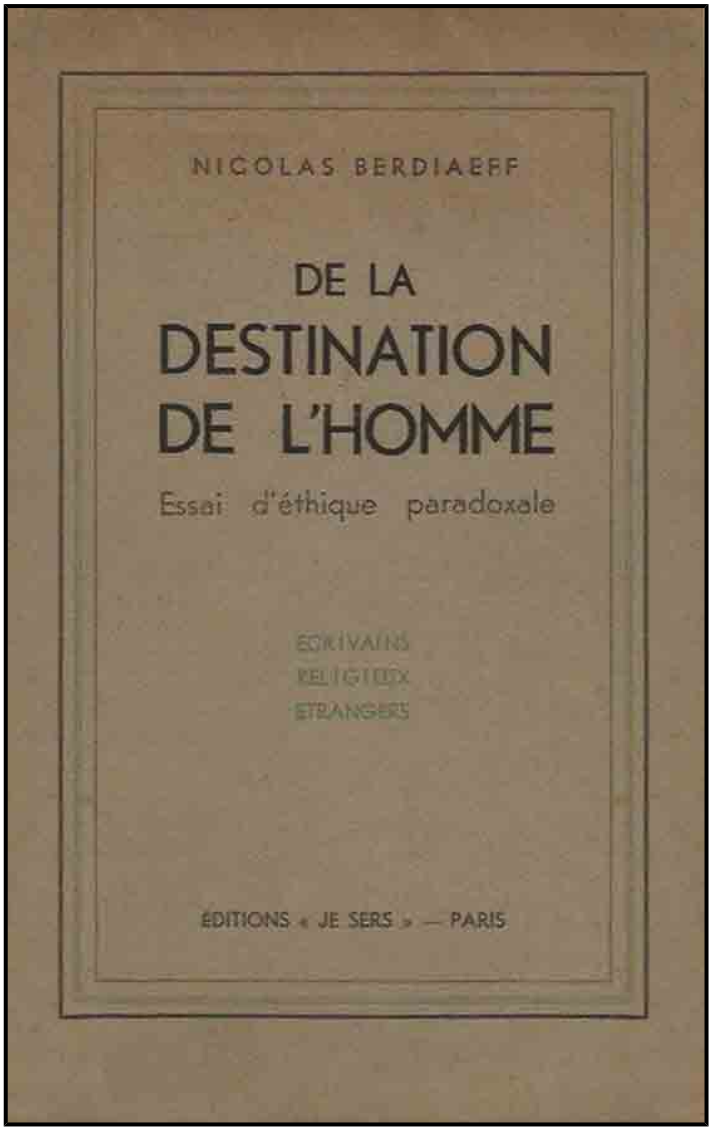
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 8 février 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]
philosophe chrétien russe de langues russe et française.

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.



Traduit du Russe par I.P. et H.M. Paris : Les Éditions «Je sers» 1935, 384 pp.

Note pour la version numérique : la pagination correspondant à l'édition d'origine est indiquée entre crochets dans le texte.

[4]

DU MÊME AUTEUR :

Aux Éditions « Je Sers » :

ESPRIT ET LIBERTÉ, *essai de philosophie chrétienne*, 1 vol.
CHRISTIANISME ET RÉALITÉ SOCIALE, 1 vol.
L'ESPRIT DE DOSTOIEWSKI, 1 vol.
L'HOMME ET LA MACHINE, 1 brochure.

Chez d'autres Éditeurs :

UN NOUVEAU MOYEN AGE (Plon).
PROBLÈME DU COMMUNISME (Desclée de Brouwer).

[5]

NICOLAS BERDIAEFF

DE LA DESTINATION DE L'HOMME

Essai d'éthique paradoxale

TRADUIT DU RUSSE
par I. P. et H. M.

« *Il y a une grande tristesse à ne pas voir le bien dans le bien.* »

N. GOGOL.

ÉDITIONS « JE SERS », PARIS
Société Commerciale d'Edition et de Librairie
46, rue Madame (6e)
1935

[6]

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE QUINZE EXEMPLAIRES
SUR PAPIER PUR FIL, DONT CINQ EXEMPLAIRES
HORS COMMERCE MARQUÉS H. C. ET DIX
EXEMPLAIRES NUMÉROTÉS DE I à X

Copyright 1935 *by* Société Commerciale d'Edition et de Librairie.
Tous droits réservés.

[7]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Table des matières

Première partie
Les origines

Chapitre I. — **Le problème de la connaissance éthique** [9]

1) La Philosophie, la Science et la Religion [9]
2) Objet et sujet. — Objectivation dans la connaissance [19]
3) Le problème de l'éthique [28]
4) Le problème fondamental de l'éthique relatif au critérium du bien et du mal [30]

Chapitre II. — **L'origine du bien et du mal** [39]

1) Dieu et l'Homme [39]
2) La chute. — L'apparition du bien et du mal [54]

Chapitre III. — **L'homme** [67]

1) Les problèmes de l'anthropologie philosophique. Les divers types de doctrines anthropologiques [67]
2) Le personnalisme. — La personne et l'individu. — La personne et la société [79]
3) Le sexe. — Le principe masculin et le principe féminin [87]
4) Le conscient et l'inconscient [93]
5) Le libre arbitre et l'éthique [108]

Deuxième partie
L'éthique en deçà du bien et du mal

Chapitre I. — **L'éthique de la loi** [115]

1) Le dualisme du bien et du mal [115]
2) La conscience morale primitive [118]
3) Le caractère social et banal de la loi [124]
4) L'éthique normative. — Le pharisaïsme [130]

Chapitre II. — **L'éthique de la rédemption** [139]

1) Le bien sous la grâce [139]
2) La morale évangélique et la morale pharisaïque de la loi [145]
3) L'attitude chrétienne à l'égard des pécheurs et des méchants [151]
4) La morale chrétienne en tant que morale de la force [154]
5) La souffrance. L'ascétisme. La charité [158]
6) Le message évangélique du Royaume de Dieu [164]

Chapitre III. — **L'éthique de l'acte créateur** [167]

1) De la nature de l'acte créateur [167]
2) Le caractère créateur et individuel des actes moraux [175]
3) Le rôle de l'imagination dans la vie morale. L'éthique énergétique [188]

Chapitre IV. — **Les problèmes concrets de l'éthique** [203]

1) Le tragique et le paradoxe de la vie morale [203]
2) Du mensonge et de la vérité [212]
3) La conscience morale et la liberté. — La critique de la « conscience pure » [219]
4) La peur, l'angoisse et la nostalgie. — L'ennui et la platitude. — Les fantasmes [227]
5) L'amour et la compassion [244]
6) De l'État, de la guerre et de la révolution [253]
7) Le problème social. Le travail. La technique [274]
8) Le sexe, le mariage et l'amour [299]
9) Les idéals de l'homme. — La doctrine des dons [312]
10) Le symbolisme et le réalisme dans l'éthique [315]

Troisième partie
Des choses dernières. — Éthique eschatologique

Chapitre I. — **La mort et l'immortalité** [323]

Chapitre II. — **L'enfer** [343]

Chapitre III. — **Le paradis. — Par delà le bien et le mal** [365]

[7]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Première partie

LES ORIGINES

Retour à la table des matières

[8]

[9]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Première partie : Les origines

Chapitre I

LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE ÉTHIQUE

1. — LA PHILOSOPHIE, LA SCIENCE ET LA RELIGION.

Retour à la table des matières

Je n'ai pas l'intention de commencer, selon la tradition allemande, par une apologie de la gnoséologie, mais par sa condamnation, ou plus exactement par la condamnation de celle qui doute de la force et de la légitimité de la philosophie, et qui, de ce fait même, est un dédoublement entravant la possibilité de la connaissance. Celui qui consacre ses forces à la gnoséologie peut rarement atteindre l'ontologie, car il s'écarte du chemin qui doit le mener à l'être. Et d'ailleurs, les philosophes contemporains les plus créateurs, tels que Bergson, Scheler, Heidegger, s'en sont fort peu occupés. L'homme a perdu la force de connaître l'être, il a perdu la voie d'accès qui y conduit ; de chagrin, il commence à « connaître » la connaissance et sur toute l'étendue du trajet qu'il parcourt, c'est toujours elle, et non pas l'être, qui se tient devant lui. Il est impossible de « venir » à l'être, on ne peut que procéder de lui. En employant ici le mot « être », je n'ai pas en vue une ontologie déterminée, comme celle de Saint Thomas d'Aquin, par exemple, qui précéda la théorie critique de la connaissance. Je n'ai au-

cune foi en la possibilité d'un retour à la métaphysique dogmatique antérieure à la critique. Il s'agit actuellement d'un passage à l'objet même, à la vie, permettant de surmonter [10] le dédoublement qui ébranle la force de l'acte cognitif. La connaissance philosophique fut inévitablement obligée de passer par le dédoublement et la réflexion critique, telle était sa tragique destinée intérieure. La gnoséologie critique, qui prétend dominer la vie et l'être, était un phénomène de la destinée de l'homme européen cultivé, elle représentait un stade supérieur et plus raffiné de cette culture européenne qui se croyait universelle. Kant fut le continuateur de la philosophie rationaliste antique et de la philosophie anglo-française, tout en ayant considérablement approfondi la connaissance des lumières [1]. La raison s'efforce de se posséder elle-même, d'avoir conscience de ses possibilités et de ses frontières, elle se limite chez Kant et s'élargit à l'infini chez Hegel. L'ontologie dogmatique de la philosophie grecque et de la philosophie médiévale ne put résister à la critique de la raison. Et même le thomisme contemporain, qui ne veut reconnaître ni Descartes, ni Kant, ni toute la nouvelle philosophie, est en somme obligé de la subir et d'être un néo-thomisme. Tout le problème réside en ce que la critique de la connaissance, la réflexion de la raison sur elle-même, est une expérience vitale, et non pas une théorie abstraite pour laquelle elle se fait passer. La connaissance aura beau s'opposer à la vie et douter de la possibilité de la pénétrer, elle est engendrée par elle et reflète ses destinées, tout comme la réflexion gnoséologique. C'est là une expérience de vie, qui ne peut être effacée sans laisser de traces, elle ne peut être que vécue et dépassée par une expérience plus complète, mais dans laquelle l'épreuve antérieure entrera nécessairement.

L'opposition de la connaissance à l'être est le résultat de quelque chose de secondaire, elle est déjà la conséquence de la réflexion ; la connaissance étant originellement l'être et s'effectuant avec lui [2]. Un des plus grands préjugés de la gnoséologie consiste à opposer à la connaissance un objet qui lui est extrinsèque et qui doit se refléter et s'exprimer en elle. Si nous parvenons à nous élever à la conception

1 Croner, dans son livre *Von Kant bis Hegel*, en parle avec une très grande justesse.

2 N. Hartmann, dans son ouvrage *Metaphysik der Erkenntnis*, finit par affirmer que le sujet connaissant est une partie de l'être, et que la raison est plongée dans un transintelligible sombre qui la transcende, mais auquel elle est immanente.

spirituelle de la connaissance, nous réaliserons [11] qu'elle est un acte par l'intermédiaire duquel s'accomplit l'illumination de l'être même. Ce n'est pas « quelqu'un » ou « quelque chose » qui connaît l'être, en tant qu'objet lui étant opposé, mais bien l'être lui-même qui se connaît, et qui, par cette connaissance, s'illumine et s'accroît. L'objet opposé de la connaissance ne nous apparaît que dans une sphère secondaire. Un dédoublement se produit dans l'être même et il s'exprime dans la connaissance sous forme d'objectivation. Quand je dis que l'être est originel, j'entends non pas l'être rationalisé et élaboré par les catégories de la raison, comme il nous apparaît dans l'ancienne ontologie, mais la vie originelle précédant toute rationalisation, l'être encore obscur, bien que ce terme n'implique ici rien de péjoratif. Ne s'oppose à la connaissance en tant qu'objet, que l'être qui a été préalablement préparé et rationalisé par la connaissance. Mais la vie originelle elle-même ne s'oppose pas au sujet connaissant, car celui-ci est plongé en elle dès l'origine. Le rejet de la connaissance hors de l'être est la conséquence fatale du rationalisme, qui, n'ayant pas été vécu jusqu'au bout, n'a pas encore été dépassé. L'acte de la connaissance n'est pas considéré comme faisant partie de l'être, or si la connaissance s'oppose à l'être en tant qu'objet, alors elle n'a plus aucune relation intérieure avec lui, elle ne fait plus partie de son histoire. La connaissance devient alors « relative à quelque chose », au lieu d'être « quelque chose » par elle-même. Le sujet connaissant ne la prend plus au sérieux, le monde des idées existantes cesse d'être réel pour lui, et seul subsiste le monde des idées relatives à l'existant : Dieu n'est plus, il est remplacé par diverses notions de Dieu que le sujet analyse ; le bien et le mal existants disparaissent et de multiples notions de bien et de mal leur sont substituées. Aux époques où la connaissance demeurait dans l'être et s'accomplissait avec lui, le sujet connaissant pouvait être également l'objet connu. Ce fut le cas de Platon, Plotin, Saint Augustin, Pascal, Bœhme et d'autres. Mais le sujet connaissant contemporain, qui s'est placé hors de l'être, ne peut pas devenir l'objet de la connaissance, car cette prérogative ne revient qu'à l'être, or il n'y rentre pas et refuse d'y rentrer, n'admettant pas que sa connaissance soit un acte se déroulant dans la vie.

Cette déchéance a lieu lorsque la philosophie s'imprègne d'une sombre jalousie à l'égard de la science positive et de [12] ses succès, jalousie qui, loin de mener au bien, aboutit à la perte de sa dignité. En

effet, en prétendant s'identifier à la science, elle se trouve réduite en esclavage par celle-ci. La philosophie d'aspect scientifique renonce à la sagesse (Husserl) et voit en cela une conquête et un succès. Tragique est en somme sa destinée ! Car elle éprouve une grande difficulté à sauvegarder sa liberté et son indépendance toujours menacées par des dangers provenant d'extrêmes opposés. Elle risque continuellement d'être asservie soit par la religion, soit par la science, et il lui est très malaisé de se maintenir dans son cadre personnel, de défendre sa voie. Elle soutient une forme d'indépendance qui est une illusion, car sa prétention d'être libre par rapport à la vie et de lui être opposée, ne peut être considérée autrement. En fait, elle ne put jamais obtenir cette forme d'autonomie, car la foi et la vie religieuse du sujet connaissant ne pouvaient manquer de se refléter dans sa philosophie, ne pouvaient être rejetées de sa connaissance, pas plus que le philosophe ne peut oublier ses acquisitions scientifiques. Toutefois, la servitude de ce dernier ne provient pas de ce qu'il possède une foi religieuse et une connaissance scientifique, mais de ce que cette foi et cette connaissance deviennent des forces extérieures régissant sa philosophie. La religion et la science peuvent toutes deux féconder la connaissance philosophique, mais elles ne doivent pas devenir pour elle une autorité externe. On exigeait de la philosophie qu'elle soit à la fois conforme à l'élaboration théologique de la foi, à la science et même à la physique mathématique ; ce n'est qu'à de rares instants qu'elle parvenait à respirer un air de liberté. Elle ne s'est libérée de la sujétion de la théologie que pour retomber sous le joug plus impitoyable encore de la science autocrate et despotique. Mais nier son assujettissement à une sphère lui étant hétéronome, n'implique pas qu'elle doive s'isoler en elle-même et se scinder de la vie. Si le philosophe croit en une révélation religieuse, il lui est impossible de ne pas s'en nourrir ; toutefois, cette révélation ne doit pas être une autorité extérieure à sa connaissance philosophique, mais bien un fait intérieur, une expérience qui lui est immanente. La connaissance philosophique est une connaissance humaine, dans laquelle rentre indiscutablement la liberté de l'homme ; elle n'est pas une révélation, mais la libre action cognitive de l'homme sur la révélation. [13] Si le philosophe est chrétien, c'est-à-dire s'il croit en Christ, il ne doit pas nécessairement conformer sa philosophie à la théologie orthodoxe, catholique ou protestante, mais il peut acquérir la sagesse du Christ qui différenciera sa connaissance de celle qui ne la possède pas. La révélation ne peut pas imposer à la

philosophie des théories et des spéculations idéologiques, mais elle peut lui conférer des faits et une expérience qui enrichiront la connaissance. Si la philosophie est possible, elle ne peut être que libre, car elle ne souffre aucune contrainte ; dans tout acte de connaissance, elle se tient librement devant la vérité et n'admet ni barrières, ni murs mitoyens. Elle aboutit aux résultats de la connaissance par le processus même de la connaissance, elle ne supporte pas qu'on les lui impose du dehors, comme l'admet la théologie. Mais cela ne veut pas dire que la philosophie soit autonome, qu'elle soit une sphère isolée se suffisant à elle-même. L'idée de l'autonomie est une idée erronée qui ne saurait être identifiée avec l'idée de la liberté.

La philosophie est une partie de la vie, et une expérience de la vie de l'esprit repose à sa base. Elle est une initiation au mystère de l'être, au mystère de la vie, elle est une lumière irradiant de l'être et dans l'être. Elle ne peut pas créer l'être d'elle-même, du concept, comme le désirait Hegel. La révélation religieuse signifie que l'être s'est entr'ouvert au sujet connaissant. Comment celui-ci pourrait-il demeurer aveugle et sourd à ce fait et affirmer l'autonomie de la connaissance philosophique à l'encontre de ce qui lui est révélé ?

Du fait qu'elle s'est subordonnée à la sphère inférieure de la science et de l'expérience positive, la philosophie a perdu son droit de primogéniture et ne possède plus de documents justifiant son antique origine. D'ailleurs le mythe de son autonomie ne dura qu'un laps de temps fort restreint. La philosophie scientifique n'est nullement une philosophie autonome. La science elle-même fut un jour engendrée par la philosophie et se dégagea d'elle ; ce n'est que par la suite que l'enfant se révolta contre sa mère. Personne ne conteste que la philosophie est obligée de tenir compte du développement des sciences et de leurs résultats, mais il ne s'ensuit pas qu'elle doive leur soumettre ses contemplations suprêmes, qu'elle doive s'identifier à elles et se laisser séduire par les retentissants succès extérieurs, [14] qu'elles remportent : la philosophie est une connaissance, mais on ne peut admettre qu'elle soit une connaissance en tous points semblable à la science. Tout le problème, à vrai dire, consiste à savoir si la philosophie est une sphère particulière de la culture spirituelle, distincte de la science et de la religion, mais se trouvant avec celles-ci dans une interdépendance réciproque et complexe. Ses principes ne relèvent pas des résultats et des succès des sciences ; le philosophe, dans sa

connaissance, ne peut attendre qu'elles aient réalisé leurs découvertes. La science évolue dans un perpétuel mouvement, elle effectue sans cesse de nouvelles recherches, ses hypothèses et ses théories se modifient et tombent souvent en désuétude. Ainsi, au cours de ces dernières années, il s'est produit une révolution dans la physique qui a transformé radicalement ses assises [3]. Mais peut-on dire que la doctrine de Platon sur les Idées soit périmée par rapport aux progrès réalisés par les sciences naturelles des XIXe et XXe siècles ? Assurément non, car elle comporte une beaucoup plus grande stabilité que les résultats de ces sciences, elle est plus éternelle, car elle a trait à ce qui est éternel. La « naturphilosophie » de Hegel a vieilli et d'ailleurs elle ne fut jamais son point fort, mais sa logique, son ontologie, sa dialectique n'ont nullement été troublées par les succès des sciences naturelles. Il aurait été puéril de soutenir que les sciences naturelles et les mathématiques réfutent la doctrine de Bœhme sur l'Ungrund et la Sophia. Il est évident qu'il s'agit ici de deux objets distincts et incommensurables. Le monde se révèle à la philosophie d'une tout autre manière qu'à la science, et la voie de sa connaissance est entièrement différente. Les sciences ne s'occupent que d'une réalité partielle et abstraite, le monde ne leur est pas révélé comme un tout et elles ne peuvent en percevoir le sens. À vrai dire, la prétention de la physique mathématique à être une ontologie pénétrant non pas des phénomènes du monde sensible empirique, mais des choses en soi, est dérisoire, car tout en étant la plus parfaite des sciences, elle est précisément celle qui demeure la plus distante des mystères de l'être, ces mystères ne se révélant qu'en l'homme et par l'homme, autrement dit dans l'expérience et la vie [15] spirituelles [4]. En dépit des efforts grandioses que fait Husserl pour donner à la philosophie un caractère de science pure et pour en éliminer tout élément de sagesse, elle a toujours été et restera toujours une sagesse. La fin de la sagesse eût marqué sa propre fin. La philosophie est l'amour de la sagesse et la divulgation de la sagesse en l'homme ; elle est un essor créateur vers le sens de l'être. Elle n'est pas une foi religieuse, elle n'est pas une théologie, mais elle

3 Voir, par exemple, l'ouvrage d'Eddington : *La nature du monde physique*.

4 Ainsi Heidegger, dans *Sein und Zeit*, l'ouvrage philosophique le plus remarquable de ces dernières années, construit toute son ontologie sur la connaissance de l'existence humaine. L'être, en tant que « Souci » (Sorge), n'apparaît que dans l'homme. La philosophie des sciences françaises, avec Meyerson, Brunschvicg et d'autres, se tient sur une tout autre voie.

n'est pas davantage une science, elle est tout simplement elle-même. Aussi est-elle obligée de mener une lutte implacable pour défendre ses droits toujours contestés. Parfois elle se place au-dessus de la religion, comme chez Hegel, et alors elle outrepasse ses limites. Née dans la lutte soutenue par la pensée qui s'éveillait et s'opposait aux croyances populaires traditionnelles, elle vit et respire d'un libre mouvement. Mais même quand la pensée philosophique de la Grèce se dégagea de la religion populaire et s'y opposa, elle conserva un lien avec la vie religieuse supérieure, avec les mystères et l'orphisme, et ceci nous le constatons chez Héraclite, comme chez Pythagore et Platon. N'est vraiment significative que la philosophie qui repose sur une expérience spirituelle et morale et qui n'est pas un simple jeu de l'esprit. Les clairvoyances intuitives ne sont données qu'au philosophe qui connaît d'un esprit intégral.

Comment appréhender le rapport entre la philosophie et la science, comment délimiter leurs sphères, comment établir entre elles un concordat ? Il est insuffisant de définir la philosophie comme la doctrine des principes, ou comme la connaissance la plus généralisée du monde en tant que tout, ou même encore comme la théorie de l'essence de l'être. Il faut voir avant tout la distinction fondamentale différenciant la connaissance philosophique de la connaissance scientifique en ce que la première connaît l'être par l'intermédiaire de l'homme et en partant de lui, qu'elle voit en lui la solution du sens, alors que la science connaît l'être, en quelque sorte, hors de l'homme, c'est-à-dire détaché de lui. C'est pourquoi l'être est esprit pour la philosophie, [16] alors qu'il est nature pour la science. Cette distinction de l'esprit et de la nature n'a évidemment aucun rapport avec la distinction du psychique et du physique [5]. La philosophie, en définitive, devient inévitablement celle de l'esprit, et ce n'est qu'en cette qualité qu'elle ne relève plus de la science. L'anthropologie philosophique doit être une discipline philosophique fondamentale, elle est la partie centrale de la philosophie de l'esprit. Elle se distingue essentiellement de l'examen scientifique, — qu'il soit biologique, sociologique ou psychologique —, et cette distinction provient de ce que la philosophie étudie l'homme en procédant de lui et en lui-même, comme s'il appartenait au royaume de l'esprit tandis que la science l'étudie

5 Voir mon ouvrage : *Esprit et Liberté*.

comme s'il appartenait au royaume de la nature, c'est-à-dire en dehors de l'homme en tant qu'objet.

La philosophie ne doit pas avoir d'objet, car rien pour elle ne doit devenir objet, rien ne doit être objectivé. Le caractère fondamental d'une philosophie de l'esprit est justement l'inexistence en elle d'objet de connaissance. Connaître en partant de l'homme et en l'homme, c'est précisément ne pas objectiver ; d'ailleurs, le Logos ne se révèle que lorsque je suis en moi, c'est-à-dire en esprit. Tout ce qui, pour moi, est objet, est dépourvu de sens, car le sens ne réside que dans ce qui est en moi et ce qui se produit avec moi, c'est-à-dire dans le monde spirituel. En principe on ne peut distinguer la philosophie de la science, qu'en l'ayant reconnue pour une connaissance de l'esprit en soi, c'est-à-dire pour une connaissance du sens et une communion au sens. La science et sa précision garantissent l'homme et lui confèrent une force, mais elles peuvent également ravager sa conscience, la détacher de l'être et détacher l'être d'elle. On pourrait dire que la science se fonde sur la scission de l'homme d'avec l'homme et la scission de l'être d'avec l'homme, car le sujet connaissant est hors de l'être et l'être est connu hors de l'homme [6]. Le monde des idées philosophiques cesse d'être mon monde, se révélant en moi, il devient un monde objectivé qui m'est étranger et opposé. Et c'est pourquoi aussi les recherches de l'histoire de la philosophie cessent d'être une connaissance [17] philosophique pour devenir scientifique. L'histoire de la philosophie ne sera philosophique, — et non pas uniquement scientifique —, qu'à la condition que le monde philosophique soit le propre monde intérieur du sujet connaissant, qu'il le connaisse en partant de l'homme et en l'homme. Philosophiquement je ne puis connaître que mes idées personnelles, en faisant miennes celles de Platon ou de Hegel, c'est-à-dire en connaissant de par l'homme et non de par l'objet, en connaissant en esprit et non dans la nature objectivée. C'est là précisément le principe fondamental de la philosophie non pas subjective, — le subjectif s'opposant à l'objectif —, mais vitale. Si vous écrivez une belle dissertation sur Platon et Aristote, Saint Thomas d'Aquin et Descartes, sur Kant et Hegel, votre œuvre peut être fort utile aux philosophes, mais ce ne sera pas là une philosophie.

---

6 La science étant pragmatique, le point de vue développé par Meyerson dans son livre *De l'explication dans les sciences*, et qui traite de leur caractère ontologique, me semble inexact.

Celle-ci ne peut pas être faite d'idées étrangères, autrement dit du monde des idées en tant qu'objet, elle ne peut traiter que de ses propres idées, que de l'esprit, que de l'homme en soi et de soi, elle ne peut être que l'expression intellectuelle de la destinée du philosophe. L'historisme, dans lequel la mémoire est démesurément surchargée et alourdie, où tout est transformé en un objet étranger, marque la décadence et la fin de la philosophie, et il en est de même du naturalisme et du psychologisme. Les dévastations spirituelles qu'ils ont produites sont véritablement effroyables, elles ont anéanti l'homme ; d'où un relativisme absolutisé. C'est ainsi que se minent les forces créatrices de la connaissance, que la possibilité d'une pénétration vers le sens se trouve écartée ; c'est ainsi que la philosophie, terrorisée par la science, tombe sous sa sujétion.

La philosophie voit le monde à travers l'homme et c'est en cela uniquement que réside son caractère spécifique. La science, par contre, voit le monde hors de l'homme. La philosophie qui s'est affranchie de tout anthropologisme est en train de s'anéantir elle-même. La métaphysique naturaliste voit aussi le monde à travers l'homme, mais elle refuse de l'admettre, et l'anthropologisme secret de toute ontologie doit finir par être divulgué. Il est faux d'affirmer que l'être, compris objectivement, possède la primauté sur l'homme, au contraire, c'est à l'homme que revient la primauté sur l'être, car l'être ne se révèle qu'en l'homme, que de l'homme et que par l'homme. Et c'est alors seulement [18] que se révèle l'esprit. L'être qui n'est pas l'esprit, qui est « au dehors » au lieu d'être « au dedans », est la tyrannie du naturalisme. La philosophie devient aisément abstraite, perdant ainsi tout lien avec les sources de la vie, et elle le devient chaque fois qu'elle veut connaître, non en l'homme et par l'homme, mais hors de lui. Or, l'homme est plongé dans la vie, dans la vie originelle, et les révélations du mystère de cette vie lui sont octroyées. Ce n'est qu'à cette profondeur que la philosophie touche à la religion, mais elle l'atteint intérieurement et librement. A la base de la philosophie repose l'hypothèse selon laquelle le monde est une partie de l'homme et non l'inverse. En effet, le dessein audacieux de la connaissance n'aurait jamais pu germer chez l'homme en tant qu'infime fraction du monde. C'est également sur cette hypothèse que se fonde la connaissance scientifique, bien que méthodologiquement elle s'en soit détournée. La connaissance de l'être en l'homme et par l'homme n'a aucun rap-

port avec le psychologisme, qui correspond à un isolement dans le monde naturel objectivé ; psychologiquement, l'homme est, en effet, une infime fraction du monde, toutefois, il est question ici non de psychologisme, mais d'anthropologisme transcendantal. Il serait étrange d'oublier que moi-même, sujet connaissant ou philosophe, je suis homme. L'homme transcendantal est une prémisse de la philosophie, et vouloir le dépasser dans la philosophie ne signifie rien, ou revient à éliminer la connaissance philosophique elle-même. L'homme est ontologique, l'être est en lui et il est en l'être, mais l'ÊTRE comporte aussi un élément HUMAIN, et c'est pourquoi je ne puis découvrir qu'en lui le sens qui est commensurable avec ma perception. Sous ce rapport la méthode de Husserl dans la mesure où elle désirait dépasser tout anthropologisme, correspond à une tentative faite avec des moyens impropres. De grands mérites reviennent à la méthode phénoménologique ; en effet, elle extirpa la philosophie de l'impasse où l'avait engagée la gnoséologie kantienne, elle obtint des résultats fertiles dans l'anthropologie, l'éthique et l'ontologie (voir Scheler, Hartmann, Heidegger). Mais la phénoménologie de Husserl est liée à une ontologie spéciale, à une théorie de l'être idéal et non-humain, c'est-à-dire à une forme particulière de platonisme. Et en cela réside son erreur ; car la connaissance suppose, non pas l'être idéal, isolé de l'homme, et la passivité [19] absolue de ce dernier se bornant à appréhender l'objet de la connaissance, le monde des essences (Wesenheiten), elle suppose non pas l'homme psychologique, mais l'homme spirituel et son activité créatrice. Le sens des choses ne se révèle pas par leur pénétration en l'homme qui, lui, demeure passif à leur égard, il se révèle par son activité créatrice découvrant le sens au delà du non-sens du monde. Dans le monde de l'objet, il n'y a pas de Logos, celui-ci ne se manifeste que par l'homme, par son activité, confirmant sa similitude avec l'être. Tout être idéal et hors de l'humain est dénué de sens, et cela revient à dire que le Logos ne se révèle que dans l'esprit, et non pas dans l'objet, dans les choses ou dans la nature ; ce n'est que dans l'esprit que l'être est humain. La méthode phénoménologique est fertile malgré qu'elle soit passive et non-humaine, sa vérité réside dans son orientation vers l'être et non vers la construction de la pensée, car l'activité créatrice de l'homme ne correspond nullement à une construction. Le sens n'est pas dans l'objet, qui pénètre la pensée, ni dans le sujet qui construit son monde, mais dans une troisième sphère, qui n'est ni objective, ni subjective, où tout est activité et dynamique

spirituelles : dans la vie et le monde de l'Esprit. Si la connaissance s'accomplit dans l'être et avec l'être, alors le sens s'y manifeste activement, les ténèbres de l'être s'illuminent. La connaissance est la vie spirituelle même.

2. — OBJET ET SUJET. OBJECTIVATION DANS LA CONNAISSANCE

Retour à la table des matières

La gnoséologie allemande traite toujours du sujet et de l'objet, du subjectif et de l'objectif dans la connaissance. Aussi cette connaissance correspond-elle à une objectivation. Le sujet connaissant n'est pas l'être, il est gnoséologique et non-ontologique, il représente des formes logiques idéales, mais non-humaines, car leur lien avec l'homme demeure insaisissable. L'être se désagrège et disparaît, le sujet et l'objet s'y substituent. Ce n'est plus « moi », comme homme vivant, comme personnalité concrète qui connaît, mais un sujet gnoséologique, extérieur à l'être et [20] qui lui est opposé. Le sujet gnoséologique n'est pas l'homme, il n'est pas l'être, mais ce qu'il connaît ne l'est pas davantage : c'est un objet lui étant opposé, corrélatif au sujet et créé spécialement pour la connaissance. L'être disparaît alors du sujet et de l'objet, l'opposition même du sujet et de l'objet l'anéantit. Dans l'objectivation toute vie meurt, l'être s'évanouit, mais le but de la connaissance n'est pas atteint. Il y a là une tragédie qu'un grand nombre de philosophes ont reconnue et qu'ils formulaient ainsi : l'être est irrationnel et individuel, or je ne connais que ce qui est rationnel et général [7]. L'objet se trouve être totalement étranger au sujet. Tout en étant en corrélation logique, tout en n'existant pas l'un sans l'autre, ils s'opposent éternellement. Si « Platon », le « christianisme primitif », ou la « mystique allemande » deviennent pour moi un objet de connaissance, alors je ne peux les comprendre, ni découvrir en eux un sens. L'objectivation deviendra donc une destruction, car il faut communier au sens, or la communion n'a rien d'une objectivation [8]. C'est

---

7 Ceci est particulièrement souligné par l'école de Windelband et de Rickert.

8 Ce que Lévy-Bruhl considère comme caractéristique de la mentalité de la société primitive, c'est-à-dire la participation à l'objet connu, est, en réalité,

ce qui apparaît nettement dans les sciences dites « de l'esprit », où l'objectivation marque toujours la mort de la connaissance authentique. Dans les « sciences traitant de la nature » la question se pose un peu différemment, mais ceci n'est pas, pour l'instant, l'objet de notre analyse.

Le problème fondamental de la gnoséologie consiste à savoir QUI connaît et si celui qui connaît appartient à l'être. Comment saisir et approfondir cette prémisse de la connaissance qui nous fait supposer que c'est bien l'homme qui connaît ? Kant, et les théories idéalistes de la connaissance qui dérivèrent de lui, soutiennent le contraire, sous prétexte que ce serait introduire un psychologisme et un anthropologisme, c'est-à-dire un relativisme dans la connaissance. Ce ne serait pas non plus le monde qui est connu, car cela impliquerait un réalisme naïf. LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE, DÉRIVÉE DE KANT, SUBSTITUE AU PROBLÈME DE L'HOMME ET DE SA POSSIBILITÉ A CONNAÎTRE L'ÊTRE, LE PROBLÈME DE LA CONSCIENCE TRANSCENDANTALE, [21] CELUI DU SUJET GNOSÉOLOGIQUE, DE L'ESPRIT UNIVERSEL, OU CELUI DE LA RAISON DIVINE. Si elle ne parle pas de la conscience transcendantale, elle parle de la conscience psychologique, mais ni l'une ni l'autre ne sont l'homme. La théorie de la connaissance rejette l'étude de l'homme, en tant que sujet connaissant, elle l'abandonne intégralement à la psychologie ou à la sociologie, la considérant de leur ressort, ALORS QU'EN RÉALITÉ LA QUESTION FONDAMENTALE DE LA CONNAISSANCE EST CELLE DU RAPPORT ENTRE LA CONSCIENCE TRANSCENDANTALE, — OU LE SUJET GNOSÉOLOGIQUE —, ET L'HOMME, LA PERSONNE HUMAINE, VIVANTE ET CONCRÈTE.

Dans la problématique de la connaissance, de grands mérites reviennent à Kant, mais, en réalité, il ne résout rien, il ne surmonte pas le scepticisme et le relativisme, ou il ne les dépasse qu'illusoirement. Les formes aprioriques doivent garantir la stabilité de la connaissance et surmonter le scepticisme, mais elles n'ont aucune relation directe avec l'homme vivant qui est le sujet connaissant. Que la conscience transcendantale possède des bases solides et intangibles pour la connaissance, soit, mais elle ne constitue pas l'homme, ce dernier

---

la véritable connaissance de l'être. Voir son remarquable ouvrage : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

étant condamné à demeurer une conscience psychologique, livrée au pouvoir du relativisme. Par quel procédé la conscience transcendantale s'empare-t-elle de la conscience psychologique, comment celle-ci s'élève-t-elle à la conscience transcendantale ? Autant de questions non élucidées. L'idée qu'il existe une conscience transcendantale, qu'il y a en elle un à priori, que le scepticisme et le relativisme, dans cette sphère extra-humaine, ont été originellement vaincus, ne m'est d'aucune utilité, en tant qu'être vivant et concret qui aie assumé la tâche audacieuse de connaître. Ce qui importe pour moi, c'est de vaincre le scepticisme et le relativisme dans la sphère humaine, dans l'homme connaissant, et non pas dans le sujet gnoséologique. Je veux moi-même connaître, et non pas abandonner la connaissance au sujet gnoséologique ou à la raison universelle, je la désire en tant qu'acte créateur de l'homme. La théorie de la connaissance doit devenir une anthropologie philosophique, une doctrine relative à l'homme. Toutefois cette doctrine ne doit être ni psychologique, ni sociologique, mais bien ontologique et pneumatologique. Quelle consolation puis-je trouver dans l'idée de l'existence d'une [22] raison universelle ou divine, si le problème concernant l'action de cette raison universelle ou gnoséologique en moi, si celui de ma raison humaine n'est pas élucidé ? Toutes les doctrines relatives à Dieu, qui n'enseignent pas l'action de sa grâce sur l'homme et le monde, sont stériles et inopérantes. C'est pourquoi je pose la question suivante : en quoi consiste l'action illuminative de la conscience transcendantale, du sujet gnoséologique ou de l'esprit universel sur l'homme, sur la personnalité vivante et concrète ? Comment la force et l'immutabilité de la connaissance se divulguent-elles en l'homme, et de plus en un homme déterminé et non pas dans la sphère extra-humaine ? Voilà ce qui me semble être la question fondamentale. Elle n'est pas élucidée par Kant, elle ne l'est pas davantage par Hegel, car chez ce dernier ce n'est pas l'homme, mais la raison universelle, l'esprit universel et, en définitive, Dieu lui-même qui connaît. Il est vrai que Dieu atteint la conscience et la connaissance de soi en l'homme et par l'homme. Mais quelle peut en être ma joie ? La doctrine selon laquelle Dieu acquérerait la conscience de lui-même en l'homme, l'esprit universel atteindrait son ultime sommet à travers la philosophie, peut paraître orgueilleuse et exalter la dignité humaine ; et cependant elle ne donne à l'homme aucune indépendance, car elle ne voit en lui qu'une fonction de l'esprit universel, qu'une fonction de Dieu ; il n'est qu'un instrument, qu'un

moyen, qu'une voie menant à la réalisation de fins qui ne sont nullement humaines. De même l'être idéal de Husserl ne soustrait pas l'homme au relativisme et au scepticisme. La philosophie échappe à l'homme, mais l'homme n'échappe pas à la philosophie. Pour connaître un objet selon la méthode phénoménologique, je dois me détacher de l'humain, atteindre un état de passivité parfaite, donner la possibilité à l'objet, au principe même, de s'exprimer en moi. L'homme doit cesser d'exister dans l'acte de connaissance, car il se produit dans la sphère de l'être idéal et logique, et non dans la sphère humaine. Saint Thomas d'Aquin était, en principe, plus près de la vérité, car tout en amoindrissant l'homme, en le rangeant parmi les intellects inférieurs, il posait néanmoins le problème de sa connaissance.

Le problème fondamental et initial est celui de l'homme, celui de la connaissance, de la liberté et de la création [23] humaines. L'énigme de la connaissance et l'énigme de l'être résident en l'homme. C'est précisément lui qui est cet être concret énigmatique, inexplicable en partant du monde, par le seul intermédiaire duquel l'irruption vers l'essence de l'être peut s'effectuer. L'homme est à la fois le porteur du sens et l'être déchu, dans lequel le sens se voit bafoué. Mais une chute n'est possible que d'un sommet et la chute même de l'homme est l'indice de son élévation, de sa grandeur. Même dans sa déchéance il conserve le sceau de sa position sublime, la possibilité d'une vie supérieure, d'une connaissance qui s'élèverait au-dessus du non-sens du monde. L'anthropologisme est insurmontable dans la philosophie, mais il doit atteindre une qualité supérieure. Cet anthropologisme est originellement ontologique. L'homme ne peut être exclu de la connaissance, et il ne doit pas être éliminé, mais bien élevé de l'état physique et psychique à l'état spirituel. A vrai dire, la rupture entre la conscience transcendantale, le sujet gnoséologique, l'être idéal et logique et l'homme vivant, rend impossible la connaissance. En tant qu'homme, je désire connaître l'être, et je n'ai que faire d'une connaissance qui s'accomplit dans une sphère extra-humaine. Moi, sujet connaissant, je demeure originellement dans l'être et j'en fais inséparablement partie. Je connais l'être en moi, en l'homme, et de par moi, de par l'homme. Seul l'être est capable de connaître l'être ; et si la connaissance n'était pas, en quelque sorte l'être, alors tout accès à l'être lui aurait été interdit. La connaissance s'accomplit dans l'être et elle apparaît comme l'événement intérieur qui se déroule en

lui, comme son illumination, c'est pourquoi elle possède un caractère cosmogonique. Lorsque les philosophes cherchent l'intuition, ils cherchent la connaissance, qui loin d'être une objectivation, est une pénétration dans la profondeur de l'être, une communion à lui. Et l'intuition peut être comprise non pas d'une façon passive, comme chez Bergson ou chez Husserl, mais d'une manière active. La connaissance n'est pas la pénétration de l'être dans un sujet connaissant se tenant hors de l'être. Si le sujet connaissant demeure en l'être, alors la connaissance est active. L'objectivation dans la connaissance désigne un éloignement entre le connaissant et le connu. C'est bien cette objectivation qui fait que le sujet connaissant et l'objet connu cessent d'être « quelque chose » en eux-mêmes, [24] pour devenir « relatifs à quelque chose ». Etre « relatif à quelque chose » signifie précisément être un objet. Le sujet connaissant auquel s'oppose l'être ne peut pas être « quelque chose », il est banni de l'être. Or, lorsque notre connaissance est relative à l'objet, il devient impossible de poser dans toute sa profondeur la question de la réalité et de la valeur ontologiques. En partant d'une étude historique ou psychologique des idées, la question relative à la réalité du monde qu'exprime cette idée, disparaît entièrement. Le monde dans lequel s'abîmait la pensée de Plotin est-il réel ? La question fondamentale de la connaissance n'est pas la connaissance des idées relatives à Dieu, mais celle de Dieu lui-même, c'est-à-dire une connaissance dans l'esprit et de l'esprit même. Or, quand il y a objectivation, non seulement la question ne peut être résolue, mais elle ne peut même pas être posée. Il y a, sous ce rapport, une différence essentielle entre les sciences naturelles et les sciences de l'esprit. En ce qui concerne les premières, l'objectivation n'anéantit pas l'objet de la connaissance, car la nature, qui en est l'objet, est elle-même un produit de cette objectivation. Quand la physique opère des découvertes, elle a affaire aux objets les plus réels, et non à leur reflet dans les idées et pensées humaines. Dans les sciences naturelles, l'objectivation est précisément la position prise par rapport à l'objet réel. Par conséquent, elle n'y provoque pas une dévastation comparable à celle de l'analyse historique et psychologique de l'esprit, où elle correspond à l'anéantissement de l'objet réel. Les sciences naturelles sont déjà justifiées du fait de leur fécondité, qui ne pourrait exister si elles n'avaient aucun rapport avec la réalité.

Dans les connaissances philosophiques et humanistes, dans les études des manifestations de l'esprit, une semblable fécondité n'existe pas. La connaissance de l'esprit, de l'esprit même, et non pas des pensées humaines et des états psychiques, ne peut pas être une objectivation. La connaissance de l'esprit qu'est la philosophie doit comporter une parenté intérieure entre le sujet connaissant et l'objet connu, et une expérience spirituelle authentique ; elle doit admettre la réalité de l'esprit. La connaissance de la vérité est une communion à celle-ci et une vie en elle ; il en est de même de la connaissance de la justice. La connaissance de l'esprit est « quelque chose », elle n'est pas [25] « relative à quelque chose ». Mais la conscience suppose le rapport du sujet et de l'objet. Aussi la connaissance philosophique, qui surmonte l'objectivation et la relativité, a-t-elle ses racines profondément encastrées dans l'inconscient et s'élève-t-elle vers le supra-conscient. Une place capitale revient à l'éthique dans la connaissance de l'esprit. Et cette connaissance peut moins que toute autre être une objectivation, une connaissance relative à l'objet étranger s'opposant à moi. Car si je procédais d'une semblable attitude psychologique, cette réalité morale que je veux connaître s'anéantirait définitivement. Il est impossible d'établir une valeur en tant qu'objet de connaissance, si l'on n'évalue pas, c'est-à-dire si l'on n'accomplit pas un acte spirituel créateur. Ici la raison pratique et la raison théorique sont indivisibles : la connaissance de la valeur est inséparablement liée au jugement d'appréciation, à la vie dans un monde de valeurs. La vie morale n'est pas un phénomène de la nature, elle serait du reste insaisissable comme telle ; elle suppose toujours la liberté, car l'appréciation morale se tient en face de la liberté. Or la liberté ne peut pas être exclusivement dans l'objet connu, elle doit être également dans le sujet connaissant, en tant que fondement de l'être. La méthode phénoménologique s'élève au-dessus du psychologisme et de l'historisme, elle veut s'échapper vers les réalités, vers les essences. Elle exige cette vigilance particulière à l'égard des réalités, qui permet au sens des phénomènes de se révéler. Cette méthode peut être féconde dans l'éthique, comme nous en avons la preuve chez Scheler et N. Hartmann ; toutefois il est impossible de construire une éthique d'après elle, parce qu'elle ne prévoit pas suffisamment l'état de l'homme en tant que sujet connaissant. La phénoménologie croit que l'on peut toujours adopter un point de départ relatif à l'objet, qui permettra à celui-ci de pénétrer dans la connaissance. L'application systématique de la méthode phénoméno-

logique rend possible la description intuitive de l'objet. Mais l'objet éthique résiste à ce genre de description : il ne se révèle qu'à celui qui accomplit des actes créateurs appréciatifs. Le sujet qui le perçoit ne peut pas demeurer dans un état méthodique de passivité et le laisser pénétrer en lui, car alors cet objet disparaît. N. Hartmann n'a pu écrire son *Ethik*, remarquable sous bien des rapports, que parce qu'il menait une lutte [26] morale ; son athéisme, moralement justifié, est une forme de cette lutte. Max Scheler par son *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* n'atteint des résultats dans la connaissance éthique, que parce qu'il combat au nom de la valeur de la personne. A vrai dire, l'application de la méthode phénoménologique ne reste jamais jusqu'au bout fidèle à elle-même, et c'est d'ailleurs ce qui lui permet d'obtenir des résultats éthiques et ontologiques. Husserl, qui craint de trahir les bases de la phénoménologie, a créé une méthode, mais elle ne lui fait faire aucune découverte intéressante.

Le mystère de la connaissance réside en ce que le sujet connaissant s'élève au-dessus de l'objet connu. Connaître, c'est toujours s'emparer de l'objet et le dominer. Cela s'explique déjà du fait que la connaissance doit répandre une lumière, doit la diffuser dans l'être et au-dessus de lui. C'est pourquoi l'être s'accroît dans la connaissance. La connaissance éthique aspire nécessairement à l'amélioration morale de l'être. Je ne veux pas dire par là que le sujet connaissant doive s'imaginer avoir atteint une élévation morale, mais qu'il doit avoir une expérience morale et en extraire la lumière, ne fut-ce même qu'un seul rayon. La profonde tragédie de la connaissance est liée à cette théorie. La connaissance de Dieu nous est difficile, et dans un certain sens inaccessible, elle doit inévitablement aboutir à la méthode apophatique et découvrir la vanité et la stérilité de la méthode cataphatique. Dieu ne peut pas être l'objet de notre connaissance, parce que l'homme, dans l'acte de connaissance, ne peut pas s'élever au-dessus de lui ; il ne peut pas répandre une lumière sur Dieu, il ne peut que la recevoir de lui. Dans la connaissance éthique, non seulement nous appréhendons et nous reflétons une vérité éthique, mais nous la créons nécessairement aussi, nous créons un monde de valeurs. Or nous ne pouvons créer Dieu, nous ne pouvons que communier à lui, le servir par notre activité créatrice, répondre à son appel. La connaissance, par elle-même, est une grande audace, elle implique toujours une victoire

sur la terreur antique et initiale. En effet, la peur rend impossible la recherche et la connaissance de la vérité. Celui qui éprouve un effroi en face des conceptions et des appréciations morales traditionnelles, dont la source est toujours sociale, est incapable de connaissance éthique, car celle-ci [27] correspond à une création morale. La victoire remportée sur l'angoisse est un acte spirituel cognitif. Cela ne veut pas dire, évidemment, que l'expérience de l'angoisse ne soit pas psychologiquement vécue, elle peut même être très profonde, comme elle le fut, par exemple, chez Kierkegaard [9]. Mais l'obtention créatrice de la connaissance triomphe de cette expérience. L'éthique n'est pas une codification de normes et d'évaluations traditionnelles et morales, elle requiert une audace héroïque dans les appréciations créatrices. Il faut ajouter en outre que la connaissance comporte une amertume et qu'il faut y consentir. Celui qui n'aime que ce qui est doux est incapable de connaître, car la connaissance peut accorder des moments de joie et d'intensité extrême, mais ses fruits demeurent âcres ; dans l'éon de notre monde, elle marque déjà l'exil du paradis, la perte irrémédiable de la vie édénique. Et ceci s'applique particulièrement à la connaissance éthique, celle du bien et du mal. Mais l'amertume repose dans l'être même, dans sa chute, et ceci ne diminue pas la valeur de la connaissance. Quant à l'arbre de la connaissance, à l'apparition de la distinction entre le bien et le mal, il en sera question ultérieurement. Cette distinction est la plus amère qui soit. Dostoïewsky dit que « ces diables » de bien et de mal nous coûtent trop cher [10]. La connaissance éthique est, de toutes les formes de connaissance, la plus téméraire, car c'est en elle que se révèlent à la fois la valeur, le sens de la vie, le péché et le mal. Il y a une tristesse mortelle dans la différenciation même du bien et du mal, de ce qui a une valeur et de ce qui en est dépourvu. Et il est impossible de s'apaiser en se disant que cette distinction est l'ultime aboutissement ; car la nostalgie de Dieu qu'éprouve l'âme humaine est, au contraire, la nostalgie d'avoir à la garder pour l'éternité. La valeur essentielle de l'éthique, dans la compréhension philosophique, découle de ce qu'elle a pour objet le péché, l'apparition du bien et du mal, la distinction et le jugement d'appréciation. Mais la distinction et l'appréciation ayant une importance universelle,

9 Cf. *Der Begriff der Angst*. Il est préférable de traduire l'Angst de Kierkegaard par « angoisse » plutôt que par « peur ».

10 Cette pensée constitue également le thème fondamental des écrits de Léon Chestow.

l'éthique transcende la sphère qu'on lui assigne généralement. À vrai dire, l'univers entier dans [28] lequel des différenciations et des appréciations s'opèrent et où le Sens est recherché, doit lui être rapporté.

3. — LE PROBLÈME DE L'ÉTHIQUE.

Retour à la table des matières

Les éthiques abstraites aprioristiques ont fort peu de valeur. À la base de l'éthique, comme à la base de la philosophie, repose une expérience morale. La dialectique qui n'en comporte pas, est dépourvue de valeur et ne présente qu'un jeu de l'esprit. La philosophie de Platon était inspirée par des motifs moraux, par la recherche d'un bien suprême. Au delà de la dialectique de Hegel se tient une expérience morale authentique ; mais l'apriorisme dans l'éthique est, en réalité, la négation de l'expérience morale. Kant, dans son éthique, nie l'expérience morale, quoiqu'elle existât chez lui, comme chez tout philosophe authentique. L'éthique ne peut pas être réduite uniquement à une discipline philosophique cognitive, elle est également un acte moral et spirituel, et c'est ainsi qu'elle se présente chez Platon, Spinoza, Fichte et chez tant d'autres. L'éthique est une connaissance, mais une connaissance ayant une importance morale libératrice. Elle est l'achèvement de la philosophie de l'esprit ; c'est en elle que se récoltent les fruits de l'expérience philosophique de la vie. L'éthique chrétienne est souvent confondue avec la sotériologie, avec la doctrine relative aux voies du salut, mais en réalité elle ne peut pas lui être entièrement identifiée, car elle traite également des valeurs et de l'énergie créatrices de l'homme. L'homme n'est pas seulement un être qui se sauve, il est également un être qui crée.

Je n'ai pas l'intention d'écrire une éthique normative telle qu'elle se présente généralement, — car l'éthique normative est toujours tyrannique — cet ouvrage veut être une expérience de la doctrine concrète relative à la vie humaine, à son sens, à ses fins, à ses valeurs. Mais une doctrine ayant ce but pour objet devient nécessairement une doctrine de l'homme. L'éthique ne peut pas être exclusivement théorique, elle doit être aussi pratique, c'est-à-dire exhorter à la transfiguration morale de la vie, non [29] seulement à l'assimilation des va-

leurs, mais aussi à leur réappréciation, et cela signifie qu'elle comporte nécessairement un élément prophétique. Elle doit divulguer la conscience pure, non troublée par la socialité moyenne, elle doit être une CRITIQUE DE LA CONSCIENCE PURE. L'éthique est une axiologie, une doctrine traitant du sens et des valeurs. Mais le sens et la valeur ne sont nullement conférés d'une manière passive et objective : ils se créent. La science des valeurs doit être rapportée à la valeur suprême qui, elle, doit être une force irradiant une énergie transfiguratrice. Mais l'éthique ne traite pas uniquement de la valeur, elle ne peut pas se borner à être une axiologie, elle s'occupe aussi de la valeur en tant que puissance, du bien suprême en tant que force et source de toute force : elle est également une ontologie. Et c'est pourquoi elle ne peut pas être uniquement normative, la norme en elle-même étant impuissante ; elle a pour objet, non pas des lois suspendues dans l'espace, mais de réelles énergies morales et des qualités jouissant d'une force.

L'Ethik de N. Hartmann, incontestablement la plus intéressante de la littérature philosophique de notre époque, me paraît être en principe inconséquente, du fait qu'en elle les valeurs idéales sont suspendues dans le vide, et qu'il n'y a pas d'anthropologie, ou d'ontologie, qui puisse expliquer d'où l'homme tient sa liberté, d'où il puise la force lui permettant de réaliser des valeurs dans le monde. L'homme y est un intermédiaire entre le monde des valeurs idéales immobiles et le monde naturel, qui ne connaît pas de finalité et dans lequel il doit, par sa liberté, insérer une fin et une valeur puisés dans le monde idéal non-ontologique. Mais nous sommes obligés de nous demander, sur quelle forme d'ontologie peut s'appuyer une semblable axiologie. En postulant l'athéisme, comme la revendication morale qui affermit la liberté humaine dans la réalisation des valeurs, N. Hartmann doit inévitablement reconnaître l'impuissance des valeurs et du bien, c'est-à-dire aboutir, en définitive, à l'idéalisme normatif. Il tient à ce que la valeur ne s'appuie sur aucune force ontologique [11]. Toutefois, il a raison d'élargir la sphère de l'éthique et d'inclure en elle tout ce qui est relatif aux valeurs, qu'elles soient cognitives ou esthétiques.

L'attitude de l'homme vis-à-vis de la vérité et de la [30] beauté possède indiscutablement une portée morale, car un devoir moral s'impose à leur égard. L'acte cognitif ou artistique ne constitue pas en

11 Cf. *Ethik*.

soi un acte moral, mais il en existe un par rapport à l'acte cognitif ou artistique. L'éthique embrasse tout ce qui est lié à la liberté humaine et ce qui en dérive, c'est-à-dire la destinée et le jugement d'appréciation. Le libre acte moral peut s'accomplir, non seulement à l'égard de la vie dite morale, mais aussi à l'égard de toute la vie de l'homme ; dès lors il est lié à la plénitude de la vie spirituelle. L'éthique est la connaissance de l'esprit, ce n'est pas ce qui est lié à la nécessité naturelle, mais ce qui est lié à la liberté spirituelle de l'homme, qui lui appartient. Or les voies de la connaissance du monde spirituel ne sont pas les mêmes que celles de la connaissance du monde naturel. L'éthique comporte, certes, un élément scientifique : elle utilise les matériaux de l'histoire de la culture, de la sociologie, de la mythologie, de la psychopathologie, etc., mais elle est en même temps une discipline, qui comprend toute l'originalité de la connaissance philosophique, dans sa distinction d'avec la connaissance scientifique. Elle ne peut pas ne pas être prophétique, et ce qui est encore plus important, elle ne peut pas ne pas être personnelle. Cet ouvrage sera donc consciemment une éthique personnelle, car ce ne sont pas les livres qui en sont la source, mais bien la vie.

4. — LE PROBLÈME FONDAMENTAL DE L'ÉTHIQUE RELATIF AU CRITÉRIUM DU BIEN ET DU MAL.

Retour à la table des matières

Le problème fondamental de l'éthique est celui du critérium du bien et du mal, de la généalogie de la morale, de l'apparition de la distinction et de l'appréciation. Et la question ne se pose pas du tout ici comme pour les évolutionnistes, qui analysent l'origine des concepts moraux ; elle devient infiniment plus profonde. D'où provient la différenciation elle-même ? Le bien peut-il en être le critère puisqu'il n'apparut qu'après elle ?

Il est rare que l'on pose ce problème d'une manière radicale ; [31] l'éthique se trouve habituellement située en deçà du bien et du mal, et le bien ne lui apparaît donc pas comme problématique. Nietzsche posa résolument la question : il affirma que la volonté du vrai marque la mort de la morale. En effet, l'éthique ne doit pas seulement légitimer la morale, elle doit aussi divulguer le mensonge qu'elle comporte. Le paradoxe de la problématique provient du fait que le « bien » est mis en doute, que l'on se demande s'il n'est pas le mal. Cette pensée fut exprimée d'une façon géniale par Gogol dans l'aphorisme que j'ai placé en épigraphe de cet ouvrage : « Il y a une grande tristesse à ne pas voir le bien dans le bien. » Mais ayant posé la question : « le bien » est-il le bien, je ne sors pas du « oui » et du « non », de la distinction et de l'appréciation. Admettons que le bien ne soit nullement le bien, qu'il soit le mal, qu'il faille lui opposer un démenti formel, il y a déjà là une évaluation du « bien » et une différenciation de tout ce que je lui oppose. Si je place ce qui est « par delà le bien et le mal », au-dessus de ce qui est « en deçà du bien et du mal », je différencie par cela le « supérieur » de l' « inférieur », je condamne, j'évalue, j'oppose. Nietzsche fut incontestablement un moraliste ; car « par delà le bien et le mal » se révèle tout de même chez lui une morale suprême. Et lorsque notre mal d'en deçà, dans un César Borgia par exemple, se trouve être, chez lui, « par delà », il atteint encore moins son but, il évolue dans un cercle vicieux. Quand le Hottentot qui, à vrai dire,

triomphe aussi parmi nous, répondait à la question qu'est-ce que le bien et le mal : « le bien, c'est quand je ravis la femme d'autrui, le mal, quand on me ravit la mienne », il ne se trouvait nullement par delà le bien et le mal, par delà la différenciation et l'évaluation, il montrait simplement l'étoffe d'un moraliste. Ici l'ancien bien est supplanté par un nouveau bien, les valeurs subissent une réappréciation, mais aucun changement à l'égard du bien ne nous transpose par delà le bien et le mal. Même quand nous suggérons qu'il y a un mal dans la différenciation et le jugement d'appréciation, nous nous trouvons intégralement en leur pouvoir. « Par delà le bien et le mal », il ne doit y avoir aucun « bien », ni aucun « mal », mais en réalité nous y situons toujours soit notre « bien », soit notre « mal ». Nous n'atteindrons vraiment un résultat essentiel et profond, que lorsque nous aurons saisi [32] que nos évaluations relatives au critérium du bien et du mal ont un caractère symbolique et non-ontologique.

Les mots « bien » et « mal », « moral » et « immoral », « supérieur » et « inférieur », « bon » et « mauvais », n'expriment pas l'être réel, ils n'offrent que des symboles ; toutefois, ils ne sont ni arbitraires ni relatifs, mais universellement valables. La profondeur de l'être en soi, la profondeur de la vie, n'est ni « bonne » ni « mauvaise », ni « morale » ni « immorale », elle ne fait que se symboliser ainsi, que s'exprimer dans les catégories de ce monde. Le monde n'est pas l'être, il n'est qu'un état de l'être, dans lequel il s'isole de soi. Les symboles spatiaux du « supérieur » et de l' « inférieur » peuvent traduire des vérités absolues d'ordre moral et spirituel, mais ce qui ne constitue pas une différenciation dans l'être, en revêt la forme dans notre monde déchu. Il n'y a pas dans l'être d' « élevé » et de « bas », mais dans le symbole de l'« élévation » nous percevons un élément de l'être même. Il en est de même des symboles raciaux du « père » et du « fils » qui expriment des vérités de la révélation religieuse. Le « père », le « fils », la « naissance », sont autant de mots empruntés à notre vie terrestre. Dieu, comme l'être en soi, n'est pas un « père », n'est pas un « fils », la « naissance » ne se produit pas en lui, néanmoins les réalités qu'expriment ces symboles ont une valeur absolue.

Ce n'est que dans la spiritualité pure et la mystique que nous pénétrons dans la vie originelle. Notre éthique est symbolique, toutes ces différenciations et ces évaluations le sont nécessairement. Et tout le problème consiste à savoir comment passer des symboles aux réalités.

Tout ce qui demeure « en deçà du bien et du mal » est symbolique ; n'est réaliste que ce qui demeure « par delà le bien et le mal ». La symbolique du « bien » et du « mal » n'est ni accidentelle, ni relative, elle n'est pas le « mal », elle évoque l'absolu, l'être, mais d'une manière confuse et reflétée dans le miroir du monde.

Le fait même de la vie morale, avec ses différenciations et ses appréciations, implique la liberté, et c'est pourquoi l'éthique est la philosophie de la liberté. La doctrine scolaire et traditionnelle du libre arbitre ne correspond nullement à celle de la liberté et ne peut même pas en entrevoir la profondeur. Elle fut créée afin qu'il y ait un coupable, afin que quelqu'un portât la responsabilité et [33] justifiât le châtiment dans la vie temporelle et la vie éternelle. Elle fut adaptée à l'éthique normative et juridique. Le libre arbitre désigne pour l'homme un choix entre le bien et le mal et la possibilité d'exécuter une loi ou une norme qui lui sont imposées. L'homme sera soit justifié pour avoir opté en faveur du bien et accompli la norme, soit condamné pour avoir choisi le mal et avoir négligé la norme. La révolte de Luther contre la justification par les œuvres, liées au libre arbitre, comportait une indiscutable profondeur, bien qu'il y tolérât une confusion [12].

Par un étrange paradoxe, le « libre arbitre » peut devenir la source d'un esclavage : l'homme se trouvant asservi par la nécessité de choisir ce qui lui a été imposé et d'accomplir la norme sous peine d'en porter la responsabilité. En somme, c'est lorsqu'il s'agit de son « libre arbitre » qu'il est le moins libre. Or, la liberté peut être comprise non seulement comme la justification de l'homme par des vertus découlant de son libre arbitre, c'est-à-dire comme possibilité de réaliser la norme, mais aussi comme sa force créatrice, comme une création de valeurs ; bien que parallèlement elle puisse engager l'homme dans la voie du mal, du fait qu'elle revêt un caractère non pas juridiquement moral, ni pédagogique, mais bien tragique. La liberté est la condition fondamentale de la vie morale, qui ne pourrait pas plus exister sans la liberté du bien que sans la liberté du mal. C'est précisément ce qui rend tragique la vie morale et fait de l'éthique une philosophie de la tragédie.

L'éthique juridique normative, pour laquelle la liberté n'est que la condition de l'exécution du bien, ne saisit pas cette tragédie. Or le tra-

12 Voir *De servo arbitrio*, le plus remarquable des écrits de Luther.

gique est le phénomène moral essentiel et la catégorie fondamentale de l'éthique. C'est précisément lui qui permet d'atteindre ce qui est à la fois profond et élevé, ce qui est situé par delà le bien et le mal pris au sens normatif. Le « tragique » n'est ni le « bien » ni le « mal » dans l'interprétation que leur donne habituellement l'éthique. Mais celle-ci doit étudier son phénomène qui procède de la liberté. Elle a affaire non seulement au tragique, mais aussi au paradoxal. Car la vie morale est composée de paradoxes, dans lesquels le bien et le mal s'enchevêtrent et se transmuent l'un en l'autre. Ces [34] paradoxes ne peuvent être surmontés dans la conscience, ils doivent être vécus. La tragédie de l'éthique est avant tout due à ce que son problème fondamental n'est pas celui de la norme et de la loi morales, celui du bien, mais celui du rapport entre la liberté de Dieu et la liberté de l'homme.

Si l'éthique est liée à la sociologie, elle est aussi étouffée par elle. Et l'on ne saurait l'imputer au positivisme des XIXe et XXe siècles ; ce ne sont pas Auguste Comte et Durkheim qui en sont responsables. À vrai dire, ce n'est que la répercussion de l'étouffement universel de la vie morale par la discipline et les normes sociales. La terreur qu'inspire la socialité, son pouvoir, régit l'homme presque au cours de toute son histoire et remonte au collectivisme primitif ; même le christianisme ne parvint pas à l'en libérer définitivement. Quand Westermarck, en partant d'un point de vue positif et scientifique, nous parle « de l'origine et du développement des idées morales », ce n'est pas une éthique, mais bien une sociologie qu'il nous présente. Les idées morales ont une origine sociale et se développent selon des lois déterminées par la société ; l'éthos, les mœurs sont analysées par des sciences sociales. Si l'origine sociale de la conscience morale a été révélée par le positivisme, elle est, en réalité, une vérité d'ordre métaphysique. Telle est la signification du « das Man » (de l'On anonyme) de Heidegger [13]. En somme, la socialité moyenne exerce sa dictature dans le monde déchu et pécheur.

La société joue un rôle prépondérant dans la conscience morale. Et la tâche imposante et ardue de l'éthique philosophique consiste à distinguer, dans la vie morale, les éléments spirituels des éléments sociaux, à mettre en lumière la conscience pure. L'influence exercée par

13 Voir son *Sein und Zeit*. Si l'on prend en considération la distinction faite par Tönnies entre Gesellschaft et Gemeinschaft, c'est de la première qu'il est question ici.

la société est si considérable, que les hommes prennent pour un phénomène d'ordre moral ce qui n'est en réalité qu'un phénomène d'ordre social, ce qui n'appartient qu'aux mœurs et aux coutumes ; aussi est-il indispensable de libérer l'éthique de la terreur que lui inspire la socialité. Un phénomène purement moral ne relève pas de la société, ou n'en relève que dans la mesure où la société constitue par elle-même un phénomène moral. La vie morale est enracinée [35] dans le monde spirituel et ne fait que se projeter dans la vie de la société. C'est en partant de l'éthique qu'il faut comprendre le social, et non inversement. La vie morale n'est pas uniquement celle de la personne, elle est également celle de la société. Mais la pureté de la conscience morale est constamment troublée par ce que je nommerai la quotidienneté sociale.

L'éthique sociale des XIXe et XXe siècles, qui voit dans la vie de la société la source des distinctions et des évaluations morales et qui affirme le caractère social du bien et du mal, évolue manifestement dans un cercle vicieux. La socialité ne peut pas être la valeur suprême, ni le but final de la vie humaine. Si la genèse sociale de la distinction du bien et du mal était prouvée, non seulement elle n'aurait pas résolu le problème de l'appréciation éthique, mais elle n'aurait même pas permis de l'aborder. Car la tâche de l'éthique philosophique ne consiste nullement à connaître l'origine et le développement des idées morales relatives au bien et au mal, elle réside dans la connaissance du bien et du mal eux-mêmes. Ce qui nous intéresse, c'est l'ontologie du bien et du mal et non les concepts humains qui les définissent. Or, la conscience contemporaine est tellement déformée par l'historisme et le psychologisme, qu'elle a peine à distinguer le problème du bien même, de celui des interprétations humaines du bien, depuis celle du Hottentot jusqu'à celles de Kant et de Comte. Les concepts du bien et du mal, incarnés dans les mœurs, relèvent de la société, mais le bien et le mal eux-mêmes n'en dépendent pas ; c'est au contraire la socialité qui dépend de leur ontologie.

On peut m'objecter que ma connaissance du bien lui-même aboutira à mon idée du bien qui, elle, rentrera dans la série générale des concepts du bien. C'est là d'ailleurs l'argument courant du relativisme. Certes, mes conceptions et mes idées du bien peuvent être erronées et comme telles relatives. Toutefois, l'élaboration des concepts et des idées d'un bien qui n'existe pas est tout aussi dénuée d'intérêt

que la connaissance qui n'est orientée vers aucun objet, qui n'est liée à aucune réalité. L'appréciation éthique suppose nécessairement le réalisme éthique : elle admet que le bien existe, et qu'il n'est pas simplement « pensé » par moi. Et la société ne peut en aucune façon se substituer au bien. Durkheim voulait même la substituer à Dieu, mais c'est là une des formes les plus monstrueuses de l'idolâtrie [14]. [36] Du reste, la société elle-même exige une appréciation morale et suppose une distinction du bien et du mal qui ne soit pas puisée en elle. L'utilitarisme social est une théorie si faible et si réfutable, qu'il ne vaut même pas la peine de s'y arrêter. A vrai dire, la théorie sociologique de la moralité doit, à l'instar de Durkheim, voir dans la société Dieu, et non un phénomène naturel et historique plongé dans le péché.

L'homme est un être social ; cela est indiscutable, mais il est également un être spirituel, il appartient à deux mondes. Et il ne peut connaître le bien existant qu'en tant qu'être spirituel, car en tant qu'être social, il ne connaît que des concepts transitoires du bien. La sociologie qui rejette ce point et qui nie que l'homme puise ses évaluations dans le monde spirituel, n'est pas une science, mais une fausse philosophie, voire même une fausse religion. L'homme ne peut établir des jugements d'appréciation, ne peut entrevoir la vérité, le bien et le beau, que dans la mesure où il s'élève au-dessus du torrent de la vie naturelle, historique et psychique. Par là je n'entends pas contester que l'éthique doive être sociale, je soutiens simplement que le social doit avoir un fondement éthique.

Pas plus qu'elle ne peut dépendre de la sociologie, l'éthique ne peut dépendre de la biologie qui offre aussi des prétentions philosophiques. La philosophie biologique de la vie s'efforce d'établir des critères de bien et de mal et de fonder ses évaluations sur le principe d'un maximum de « vie ». Pour elle, la « vie » est le bien suprême et l'ultime valeur ; le « bien » est tout ce qui porte la « vie » au maximum, le « mal » tout ce qui la diminue et mène à la mort et au non-être. Il faut, par conséquent, contribuer à l'élévation maximum de la « vie ». Une semblable philosophie dégage un principe distinct de l'hédonisme et de l'eudémonisme. Une vie surabondante est un bien et une valeur, même si elle apporte avec elle la souffrance, et non le bonheur, même si elle engendre la tragédie. Nietzsche, l'ennemi le

14 Cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim cherche pourtant une réalité religieuse, mais il ne la trouve que dans la société.

plus implacable de l'utilitarisme, de l'hédonisme et de l'eudémonisme, fut incontestablement le représentant le plus remarquable de la philosophie de la vie. [37] Quant à Klages, il s'efforça d'opposer le principe vitaliste au principe spirituel. Il est indiscutable que le bien constitue la vie et que le but final est d'atteindre sa plénitude. Cette assertion n'est, hélas ! que trop vraie. Cependant la « vie » est un critère impropre de l'appréciation en raison de son caractère universel et de la diversité de sa signification. Tout est vie et la vie est tout, même la mort est un de ses phénomènes. Il est donc indispensable d'opérer en elle-même des différenciations qualitatives et d'établir des évaluations ; mais pour ce faire, on ne saurait s'appuyer sur le critère du « maximum » de vie, qui n'est que quantitatif et non qualitatif. Nous pénétrons là dans un cercle vicieux ; car il existe à la fois une « vie » élevée et basse, une « vie » bonne et mauvaise, une « vie » splendide et difforme. Comment dès lors établir cette distinction et cette évaluation ?

Le critère biologique du maximum de vie est absolument inadéquat en tant que critère éthique, car la vie, pour être un bien et une valeur, devrait posséder un sens qui soit puisé ailleurs que dans son processus, et qui parvienne à s'élever au-dessus d'elle. L'évaluation, du point de vue du Sens, suppose toujours une élévation au-dessus de ce qui s'évalue. Nous sommes obligés de reconnaître qu'il existe une certaine vie authentique, par distinction de celle qui est illusoire et déchue. La vie s'élève non pas en raison de son accroissement quantitatif, mais bien en raison de son essor vers ce qui lui est supérieur, vers la supra-vie. Nous sommes donc amenés à constater qu'il existe en plus d'une conception biologique, une conception spirituelle de la vie qui, elle, implique non seulement la vie humaine, mais aussi la vie divine. La vie spirituelle présuppose toujours quelque chose d'autre, quelque chose de supérieur, vers lequel elle se meut et s'élève. Ce n'est donc pas simplement la vie, sa « quantité », mais bien sa qualité, c'est-à-dire la vie spirituelle, celle qui s'élève vers Dieu, qui constitue le bien et la valeur suprêmes. Or la vie spirituelle, loin d'être opposée à la vie psychique et corporelle et de la renier, marque simplement sa pénétration dans un autre plan de l'être, son acquisition de l'ultime qualitativité, son mouvement vers les sommets, vers ce qui est la supra-vie, la supra-nature, le supra-être, l'archi-Dieu. La « vie » peut devenir pour nous le symbole de la valeur suprême, celui de l'ultime

bien ; mais la valeur, le bien lui-même est le [38] symbole de l'être authentique qui, lui, n'est à son tour que le symbole du mystère final.

L'infini s'ouvrant devant l'éthique, elle comporte nécessairement en elle une grande part de problématique, ce que l'éthique normative est précisément incapable de discerner et de comprendre. L'éthique étant liée à l'énigme de l'homme, elle est appelée à être la doctrine de sa destination et de sa mission, appelée à connaître, avant toutes choses, ce qu'il est, d'où il vient et vers quoi il se dirige.

[39]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Première partie : Les origines

Chapitre II

L'ORIGINE DU BIEN ET DU MAL

1. — DIEU ET L'HOMME.

Retour à la table des matières

Le problème de la distinction et de l'origine du bien et du mal est précédé par un autre problème, plus initial, celui des rapports de Dieu et de l'homme, de la liberté divine et de la liberté humaine. Le conflit qui sévit entre le Créateur et la créature, conflit sous le signe duquel nous nous tenons, est dû au mal et à son origine. Ce n'est pas seulement celui qui déforme par le mal l'image de la créature, mais également celui qui souffre du mal dans le monde créé, qui lutte contre le Créateur. La théodicée précède donc la position du problème éthique. D'ailleurs, l'existence de l'éthique est conditionnée par celle de la théodicée, car s'il existe une distinction du bien et du mal, si le mal existe, l'apologie de Dieu est inévitable, elle seule pouvant résoudre le problème de son origine. On peut même avancer le paradoxe suivant et suggérer que l'éthique n'est pas simplement un jugement porté sur l'homme, mais aussi un jugement porté sur Dieu. Car les « méchants » haïssent Dieu et lui reprochent de ne pas leur permettre de créer le mal, et les « bons » sont prêts à le détester parce qu'il permet aux

« méchants » d'agir, parce qu'il tolère l'existence même du mal [15]. La distinction du [40] bien et du mal, qui fut une conséquence de la chute, devient donc la source de l'athéisme. Or comme l'éthique en découle également, cela projette nécessairement sur elle une lumière fatale. La théodicée traditionnelle des doctrines théologiques résout-elle ce problème angoissant, explique-t-elle l'origine du mal ?

Elle se borne, en réalité, à réduire la création du monde et la chute à une comédie divine, à un jeu de Dieu avec lui-même. Nous pouvons ne pas admettre le point de vue de Marcion [16], celui des gnostiques ou des manichéens, mais nous ne pouvons que considérer avec respect le fait que ce problème les torturait. C'est la liberté que l'on rend généralement responsable du mal, liberté que la créature a reçue de Dieu et dont elle abusa. Mais cette explication demeure superficielle et ne fournit aucun éclaircissement au problème. En effet, la créature ne possède pas d'elle-même cette liberté qui la fait incliner au mal, elle lui vient de Dieu qui l'a déterminée. Aussi est-elle un don funeste qui rend fatale la destinée de l'homme. Il est impossible de rationaliser ce mystère et de l'exprimer en catégories de la théologie cataphatique, cette dernière aboutissant à l'athéisme des bons, animés d'un « pathos » moral. La conception théologique la plus courante de la liberté ne décharge pas le Créateur de la responsabilité du mal et de la souffrance du monde. En effet, si la liberté est créée par Dieu, elle lui demeure pénétrable dans sa profondeur. Dieu, par son omniscience, a donc prévu dans l'éternité les funestes conséquences de cette liberté qu'il a lui-même et de lui-même conférée à l'homme. Il a prévu le mal et la souffrance du monde, de ce monde que sa volonté seule a appelé à la vie et qui se trouve en son pouvoir, il a tout prévu jusqu'à la damnation et les peines éternelles d'un grand nombre ; et pourtant il a consenti à créer le monde et l'homme dans ces atroces conditions. Ayant doté l'homme de la liberté et attendant une réponse à son appel, Dieu attend en réalité sa propre réponse ; il la connaît d'avance, il joue, en quelque sorte, avec lui-même. Voilà la profonde source morale de l'athéisme. Aux moments difficiles, la théologie affirmative se réfère au mystère et trouve une issue dans la théologie négative. Mais la ra-

15 Proudhon personnifie ce type d'homme qui se soulève contre Dieu au nom du bien, de la justice et de la vérité. Voir son ouvrage : *De la justice dans la révolution et dans l'église*.

16 Cf. *Marcion*, le meilleur ouvrage d'Harnack.

tionalisation du mystère ayant été poussée trop loin, elle [41] aboutit conséquemment à la déduction que Dieu a, de toute éternité, prédestiné certains êtres au salut et d'autres à la damnation. C'est ce que nous trouvons du reste chez Calvin, dont la terrible doctrine a le mérite du *reductio ad absurdum* [17]. Il achève de prononcer ce qui découle inévitablement de la doctrine traditionnelle de la création du monde. Il est vrai que la prédestination même est un mystère impénétrable, redoutable pour la conscience et la raison, mais la voie de la théologie rationnelle y conduit nécessairement. La théologie cataphatique, après avoir poussé trop loin la rationalisation du mystère, établit trop tôt des limites à la connaissance en élevant des interdictions. Aussi a-t-on la sensation de s'évader d'une prison et de respirer plus librement en passant à la théologie apophatique. Là réside la singulière importance du mystère, celle du *docta ignorantia*. Toute la signification, le sens et la valeur de la vie sont déterminés par le mystère qu'elle dissimule, par l'infinité qui n'est point soumise à la rationalisation, et que seuls le symbole et le mythe parviennent à exprimer. Dieu est précisément ce mystère infini caché au-delà de l'être, et c'est la seule raison qui nous réconcilie avec le mal et la souffrance de la vie. Il serait impossible de supporter que le monde et l'homme se suffisent à eux-mêmes et qu'il n'y ait rien plus loin et plus haut, qu'il n'y ait rien de plus profond et de plus mystérieux. Nous venons à Dieu non pas parce que la pensée rationnelle requiert son existence, mais bien parce que le monde se heurte à un mystère dans lequel cette pensée s'évanouit. En d'autres termes, toute théologie affirmative est exotérique et n'évoque pas les choses dernières ; la théologie négative et mystique nous fait communier bien plus profondément au mystère. C'est le mystère, et non le tabou, qui établit une limite à la connaissance rationnelle.

Le Néant divin, ou l'Absolu de la théologie apophatique, ne peut pas être le Créateur du monde. Cette vérité nous a été divulguée par la mystique spéculative allemande, notamment par la doctrine d'Eckart sur le Gottheit et par celle de Bœhme sur l'Ungrund. Du Néant divin, du Gottheit, de l'Ungrund naît la Trinité, naît le Dieu-Créateur, et sa création du monde constitue déjà un acte secondaire. En partant de ce point de vue, on peut reconnaître que la [42] liberté n'est ni créée ni déterminée par le Dieu-Créateur, qu'elle est enracinée dans le Néant, dans l'Ungrund, dont Dieu tira le monde, qu'elle est originelle et sans

17 Cf. l'Institution de la religion chrétienne.

commencement. La distinction entre le Dieu-Créateur et la liberté du néant est déjà secondaire ; elle s'évanouit dans le mystère originel, dans le Néant divin, car c'est de l'Ungrund que se révèle Dieu, comme c'est de lui également que se révèle la liberté. Dès lors le Dieu-Créateur est absous de toute responsabilité quant à la liberté qui a engendré le mal. L'homme est à la fois l'enfant de Dieu et l'enfant de la liberté, du néant, du non-être, du méon. La liberté du néant consentit à la création de Dieu, le non-être consentit librement à l'être. D'où provint donc le détachement d'avec l'œuvre divine, d'où apparurent le mal et la souffrance, la confusion de l'être et du non-être ?

C'est là une tragédie authentique qui n'est pas seulement celle du monde, mais aussi celle de Dieu. Dieu désire son autre lui-même, son ami ; il languit après lui et attend sa réponse à l'appel qu'il lui adresse, l'invitant à sa vie et à sa plénitude, l'exhortant à collaborer à sa création victorieuse du non-être. Dieu ne se répond pas à lui-même, c'est la liberté, indépendante de lui, qui lui répond. Car si le Dieu-Créateur est tout-puissant sur l'être, sur le monde créé, il ne l'est pas sur le non-être, sur la liberté incréée et qui lui demeure impénétrable. Au premier acte, celui de la création du monde, Dieu apparaît comme le Créateur ; mais dans cet acte, il n'a pas pu obvier à la possibilité du mal, renfermée dans la liberté méonique. Le mythe de la chute nous parle de cette impuissance du Créateur à enrayer le mal consécutif à la liberté qu'il n'a pas créée. Le Dieu Trinitaire naît de l'abîme, du Néant divin et il s'affronte avec la liberté de ce néant. Il crée le monde et l'homme du néant et la réponse qu'il attend d'eux doit lui venir de la profondeur de la liberté. Cette réponse fut d'abord un assentiment à la création, puis une révolte contre Dieu et une haine envers lui, c'est-à-dire un retour au non-être originel. Car toute rébellion contre Dieu correspond à un retour au non-être, qui a pris la forme d'un être fantasmagorique et faux, à une victoire du néant sur la lumière divine. Et c'est à ce moment seulement que le néant, qui n'est pas un mal en soi, en devient un effectivement. Mais un second acte se produit alors : Dieu apparaît non plus sous l'aspect du Créateur, mais sous l'aspect du [43] Rédempteur et du Sauveur, du Dieu souffrant qui prend sur lui les péchés du monde. Sous l'aspect du Dieu-Fils, il descend dans l'abîme, dans la profondeur de la liberté, d'où naît le mal, mais d'où procède aussi tout bien, il descend dans le néant qui a dégénéré en mal et s'y manifeste non plus dans la force, mais dans le sacrifice. Ce n'est

qu'en l'envisageant sous cet aspect, que l'on peut saisir le mystère de la Rédemption sans le concevoir d'un point de vue juridique. Le sacrifice de Dieu, l'auto-crucifixion divine, doit vaincre la mauvaise liberté du néant, la vaincre sans lui faire violence, sans en priver la créature, mais uniquement en l'illuminant. Cette conception du mystère divin est la seule qui n'athéise pas l'éthique. Que l'on ne dise pas que le panthéisme en est capable, car tout en comportant une part de vérité, celle de la théologie apophatique, il détient une erreur, qui consiste à traduire la mystique en langage théologique, à rationaliser le mystère. Et c'est pourquoi, du reste, on accuse si souvent la mystique de panthéisme et cela à tort dans la plupart des cas.

La théologie cataphatique traditionnelle a toujours tendance à abaisser l'homme. Mais le fait de l'existence du mal, dont on rend responsable la créature, n'autorise nullement une semblable humiliation du monde créé. Cette responsabilité, loin d'amoindrir l'homme, l'élève au contraire, car elle lui attribue une prodigieuse liberté, capable de se révolter contre le Créateur, de se séparer de lui et de créer son propre monde d'où Dieu est écarté, c'est-à-dire l'enfer. À vrai dire, l'idée de la chute est une idée orgueilleuse qui soustrait l'homme à l'état d'humiliation. Le détachement d'avec Dieu suppose, chez la créature, une grande élévation, une liberté et une force considérables. Nous nous trouvons en présence du paradoxe suivant : on n'élève la créature que lorsqu'il est question de la liberté de la chute et de la responsabilité qu'elle entraîne, dans tous les autres cas on l'amoindrit. On donne au terme même de « créature » un caractère dégradant. On la considère insignifiante, faible, vaine, impuissante, on l'identifie au néant et au non-être. On pourrait croire qu'en créant le monde, Dieu a voulu abaisser la créature, montrer son infinie petitesse et son impuissance ; on pourrait croire qu'il n'exige d'elle qu'une soumission aveugle et la châtie cruellement pour toute indocilité. Mais, en réalité, on ne peut voir dans cette conception que l'expression du péché humain. [44] Une anthropologie et une cosmologie semblables ne sauraient se justifier. En effet, le concept du Créateur et celui de la créature sont des symboles empruntés à notre monde ; mais quand l'homme crée une œuvre ici-bas, elle porte son nom, elle garde l'empreinte de son idée, l'énergie de son créateur se transfuse en elle. Personne ne songe à dire que la création d'un grand artiste est insignifiante, vaine et amoindrie du fait qu'elle est créée. Or, le Créateur du

monde étant le plus grand des artistes, on ne peut concevoir pourquoi on lui refuserait la création de quelque chose de supérieur et de divin. On pourrait m'objecter, il est vrai, que la création divine s'est elle-même pervertie et défigurée, mais on oublierait que le concept de la créature n'est nullement lié à la déchéance. On considère la créature comme insignifiante et misérable du fait qu'elle est créée et non pas du fait qu'elle est déchue. Or, le fait qu'elle est déchue témoigne précisément de la force de sa liberté, de son indépendance, de sa volonté pécheresse d'être plus qu'une simple créature. On obtient ainsi toute une série de paradoxes insolubles. La « nature » de l'homme est créée par Dieu, alors que la « liberté » ne l'est pas, qu'elle n'est déterminée par aucun être, car elle précède elle-même tout être. L'être est issu de la liberté et non pas la liberté de l'être. Ce que l'on appelle le « néant créé » correspond précisément à ce qui n'est pas créé dans la créature, c'est-à-dire à sa liberté. Or toute la nature de la créature étant créée par Dieu, elle ne peut, par conséquent, s'intituler « néant ». Ni la nature créée, ni la liberté incréée n'amoindrissent la créature. Ce qui la diminue, ce n'est pas la liberté, c'est le mal qui en dérive ; or, ce mal ne correspond pas à l'essence même de la créature, car il n'a pas été créé par Dieu. L'esclavage auquel on réduit la créature, résulte de la notion monarchique de Dieu, celle du potentat autocrate, notion inhérente aux formes inférieures et non-chrétiennes de la révélation. Le christianisme n'est pas une religion monothéiste au même titre que la religion mahométane : elle est une religion trinitaire. Or, la conception trinitaire de Dieu surmonte tout esclavage et justifie la liberté et la dignité de l'homme. L'athéisme ne fut souvent qu'un antithéisme déguisé, qu'une lutte contre le monothéisme abstrait et le monarchisme ; mais cet athéisme est désarmé en face du Dieu Trinitaire chrétien, du Dieu de l'amour et du sacrifice. En effet, l'éthique ne peut s'insurger [45] contre lui au nom du « bien », comme elle s'insurge contre le Dieu abstrait et monothéiste, qui dote la créature de la liberté, pour ensuite lui en demander compte, en la châtiant cruellement.

Il est assez étrange de constater que la pensée humaine, et surtout la pensée théologique, ne se soient jamais préoccupées de la psychologie de Dieu. En somme, la théologie s'est toujours élaborée sur le modèle de la psychologie humaine ; elle était, de ce fait, beaucoup plus anthropocentrique que théocentrique, et elle l'était surtout dans la conception monarchique de Dieu. Peut-on soutenir qu'aucune vie ani-

mique, qu'aucun état affectif et émotionnel n'est inhérent à Dieu ? La conception statique qui envisage Dieu comme un acte pur, n'ayant rien en puissance et se suffisant à lui-même, ne correspond pas à une conception biblique, mais à une conception philosophique et aristotélicienne de Dieu. Le Dieu de la Bible, le Dieu de la révélation n'est nullement un acte pur ; en lui se manifestent une vie affective et émotionnelle, un drame inhérent à toute vie, un mouvement intérieur, bien qu'ils apparaissent sous une forme exotérique. En vérité, la limitation de cette conception humaine est saisissante. On craint d'attribuer à Dieu la tragédie intérieure, la dynamique, d'admettre qu'il languit après son autre lui-même, après sa naissance, mais on ne craint pas de lui conférer le courroux, la jalousie, la vengeance et d'autres états affectifs que l'on considère pourtant comme préjudiciables et répréhensibles chez l'homme. Il semble exister un profond abîme entre la conception de la perfection humaine et celle de la perfection divine. La fatuité, la suffisance, l'immobilité, l'orgueil, l'exigence d'une incessante soumission à soi, sont des sentiments que la foi chrétienne condamne, les considérant comme pécheurs, ce qui ne l'empêche pas de les prêter à Dieu. Il devient, dès lors, impossible de suivre le précepte évangélique « soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait », impossible pour l'homme d'aspirer à la similitude avec Dieu. Ce qui en Dieu est considéré comme le signe de la perfection, est considéré en l'homme comme le signe de l'imperfection, du péché. Certes, selon le principe de la théologie apophatique, nous ne pouvons penser Dieu que sous une forme symbolique et mythologique et aucun de nos concepts ne peuvent lui être appliqués. Toutefois, si une psychologie [46] symbolique de Dieu est possible, elle ne l'est que par rapport au Dieu-Créateur de la théologie négative, mais non par rapport au Néant divin de la théologie affirmative. On craint d'attribuer à Dieu le mouvement, du fait qu'il prouverait en lui une privation, un besoin de ce qui n'est pas, et qu'il impliquerait la nécessité d'un complément. Mais on peut objecter de même que l'immobilité est une imperfection, une absence de cette qualité dynamique de l'être, du drame de la vie. La tragédie de la vie de Dieu démontre non pas son imperfection, mais sa perfection. Il est impossible de renoncer à ce que le Dieu chrétien soit avant tout le Dieu de l'amour ; mais cet amour ne démontre pas la suffisance de la vie divine, il évoque au contraire le besoin de s'ouvrir à un autre. Or, le sacrifice témoigne toujours de la tragédie. Le mouvement dramatique et le tragique résultent de la plé-

nitude et de la surabondance et non pas de l'insuffisance. À vrai dire, on ne peut nier le tragique de la vie divine qu'en ayant apostasié le Christ, qu'en ayant rejeté la crucifixion et la croix, le sacrifice du Fils de Dieu. Et c'est le cas de la théologie du monothéisme abstrait. Ce monothéisme monarchique offre une confusion évidente des deux théologies : de l'apophatique et de la cataphatique. En effet, comment pourrait-on déduire la création du monde de l'Absolu, auquel reviendraient la plénitude et la suffisance parfaites ? La création du monde correspond à un mouvement en Dieu, à un événement dramatique se déroulant dans la vie divine. Il est impossible d'attribuer à l'Absolu, au Néant divin, un mouvement qui créerait un ordre de l'être lui étant extrinsèque, rien en lui ne pouvant être conçu d'une manière positive. En identifiant l'Absolu de la théologie apophatique et le Créateur de la théologie cataphatique, la créature devient accidentelle, insignifiante, inutile ; elle n'a plus aucune relation avec la vie intérieure de Dieu et apparaît finalement comme dénuée de tout sens. Car elle n'a de dignité et de sens que si la création du monde est comprise comme un moment intérieur de cette réalisation qui s'effectue dans l'Absolu de la Trinité divine, comme le mystère de l'amour et de la liberté. La vie intérieure de Dieu est fermée à la théologie exotérique, quant à la méthode ésotérique, elle doit reconnaître la tragédie en Dieu. C'est là, précisément ce que Jacob Bœhme appelait un processus théogonique. Ce processus s'accomplit dans l'éternité [47] et désigne non pas la naissance d'un Dieu qui n'aurait pas existé antérieurement, mais le mystère, la vie ésotérique et l'éternelle naissance de Dieu procédant de l'Ungrund.

La tragédie de Dieu et le processus théogonique présupposent l'existence d'une liberté initiale, enracinée dans le néant, dans le non-être. Dans un plan secondaire, où apparaissent le Créateur et la créature, Dieu et l'homme, la liberté incréée peut être pensée hors de Dieu. Car si hors de Dieu on ne peut pas penser l'être, on peut penser le non-être. Et ce n'est qu'en l'envisageant sous cet aspect, que l'on peut comprendre l'origine du mal sans en rendre Dieu responsable. Devant le mystère dernier cette distinction disparaît. Dans la connaissance apophatique de Dieu, rien ne peut être conçu hors de lui, non seulement la liberté, mais même le monde créé. Le monde et le centre du monde, — l'homme —, sont créés par Dieu à travers la création, la Sagesse, l'idée divine, tout en étant les enfants de la liberté méonique

incréée. La tragédie en Dieu est celle qui dérive de cette liberté. La liberté insondable, qui s'abîme dans le néant, est entrée dans le monde créé et c'est elle qui donna son adhésion à la création du monde. Le Dieu-Créateur a tout fait pour l'éclairer conformément au grand dessein qu'il avait de la créature, mais il ne put vaincre la puissance du mal que renfermait cette liberté sans risquer de la compromettre elle-même. Et c'est pourquoi le monde est tragique et le mal y règne en maître. La tragédie est toujours liée à la liberté. Et l'on ne se réconcilie avec la tragédie du monde, que parce qu'il existe une souffrance de Dieu, que parce que Dieu partage la destinée de la création, se sacrifie pour le monde et pour l'homme, pour l'aimé. Le concept de la créature, par lequel on espère résoudre toutes les difficultés, est à vrai dire le plus confus, le plus équivoque. Aucun concept rationnel de la création du monde ne saurait être formulé ; là, le mythe seul est possible. Mais le mythe de la créature fut trop souvent interprété comme une humiliation de celle-ci. Ce que l'homme crée correspond bien plus à lui-même que ce qu'il engendre. L'image du créateur, qu'il soit poète, artiste, ou penseur, s'imprime bien plus dans ses créations que dans les enfants qui naissent de lui. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est qu'on se serve du concept de la créature (Kreaturlichkeit), pour mettre un abîme entre l'homme et Dieu, tout en reconnaissant la nullité de l'être humain et [48] en le plaçant intégralement sous la dépendance du Créateur. Et la notion la plus inacceptable est évidemment celle de la liberté créée. Car si le monde et l'homme sont créés, l'être ne l'est pas, il est de toute éternité. Ce qui nous amène à la conclusion que seul l'Etre divin est admissible. Le monde est secondaire par rapport à l'Etre, la cosmologie est secondaire par rapport à l'ontologie. En effet, le monde représente soit la création de l'être, qui est identique à Dieu, soit un état de l'être, un certain éon de sa destinée. Dans le premier cas, l'indice primordial du monde est son état de créature : il est tiré du néant, d'où sa nullité. Mais dans la conception de la « Kreaturlichkeit » la notion du « néant » n'est pas élucidée. Si ce néant est la liberté insondable, originelle, méonique, incréée, alors, bien qu'il subsiste un mystère impénétrable, nous obtenons, grâce à elle, des résultats plus sensés et moins révoltants ; il est vrai, toutefois, que nous ne les obtenons pas par le concept, mais par le mythe. Ce qu'il y a peut-être de plus important à élucider dans l'idée de la création, c'est la notion du tragique, car par lui nous outrepassons les limites du monde et

nous nous approchons du mystère. Essayons donc d'en définir les deux conceptions.

La tragédie pré-chrétienne est une souffrance et un malheur immérités et sans issue. C'est celle du destin. Elle correspond à une conception de la vie universelle l'envisageant comme une sphère close et immanente. Il n'existe pas de Dieu supra-terrestre et l'innocent n'a pas à qui recourir au sujet des souffrances qu'il endure dans le monde. L'univers est peuplé de dieux, mais ceux-ci ne s'élèvent pas au-dessus du tourbillon de la vie universelle, ils se soumettent eux-mêmes à la force suprême, au destin, aux Moires. On ne se soustrait à cette tragédie qu'à travers la réconciliation esthétique, qu'en découvrant la beauté que renferme la souffrance sans issue. C'est là le sens de l'amor fati, qui séduisit tant Nietzsche. La tragédie et les hommes de la tragédie se tiennent par delà le bien et le mal ; le tragique forme une catégorie tout à fait particulière et originelle. Mais toute tragédie est-elle celle du destin et existe-t-il une tragédie chrétienne ? [18].

La conception théologique traditionnelle nie son existence et en redoute jusqu'à la pensée même. Il est pourtant [49] étrange de voir la tragédie rejetée de la religion de la Croix. La tragédie antique est celle du destin, la tragédie chrétienne, par contre, est celle de la liberté ; et c'est en elle précisément que se révèle le phénomène originel du tragique. Le destin est secondaire, c'est pourquoi il est visible à un monde isolé et détaché des sources originelles de l'être. Il dérive de la liberté, alors que la liberté, elle, est originelle. La conscience chrétienne surmonte le destin, au sens antique du mot, elle dégage l'esprit humain du pouvoir du monde, du pouvoir des forces cosmiques. Mais elle révèle la liberté, dans laquelle gît la source originelle du tragique, et révèle le tragique jusque dans la vie divine : Dieu lui-même, son Fils Unique, souffre, est mis en croix, devient un martyr innocent. La tragédie de la liberté révèle l'antagonisme de deux principes opposés, antagonisme plus profond que celui du bien et du mal. En effet, si le destin est l'enfant de la liberté, cela signifie que la liberté elle-même est fatale. Le christianisme ignore la fatalité, à laquelle la vie de l'homme serait soumise, parce qu'il dévoile le Sens qui s'élève au-dessus du monde, qui le régit et auquel on peut en appeler pour tout ce qui est souffrance, malheur, « fatalité », dans la vie. Mais il transfère

18 Voir Hans Ehrenberg : Tragödie und Kreuz. I Band. Die Tragödie unter dem Olymp. II Band. Die Tragödie unter dem Kreuz.

la tragédie à une plus grande profondeur, c'est-à-dire dans la liberté qui précède l'être et qui est plus profonde que lui. Le destin est précisément ce qui est lié à la liberté méonique, aux ténèbres originelles, à l'Ungrund. Trois principes agissent dans le monde : la Providence, c'est-à-dire le Dieu supra-universel ; la liberté, c'est-à-dire l'esprit humain ; le destin, c'est-à-dire la nature assagie, endurcie, issue de la sombre liberté méonique. C'est à l'interaction de ces trois principes qu'est due toute la complexité de la vie humaine et universelle. La conscience chrétienne est obligée, elle aussi, de reconnaître l'élément du destin, mais elle le considère comme pouvant être surmonté, elle ne l'envisage pas comme un principe suprême et prédominant. Le tragique correspond à la lutte réciproque de principes polarisés, mais qui ne sont pas nécessairement ceux de Dieu et de Satan, ceux du bien et du mal. À vrai dire, sa profondeur n'apparaît que lorsque deux principes également divins s'affrontent et entrent en conflit. Et c'est précisément de ces conflits qu'il sera question au cours de tout cet ouvrage. La plus grande tragédie est liée à la souffrance due au bien, et non pas à celle qui est due au mal ; [50] d'où l'impossibilité de justifier la vie selon la distinction du bien et du mal. La tragédie existait, à vrai dire, avant cette différenciation et elle subsistera après sa disparition. Les conflits de la vie les plus profondément tragiques désignent une collision entre deux valeurs égales en perfection. Et il y a là une preuve de ce que le tragique existe au sein même du divin. Aussi la nouvelle éthique devra-t-elle être, en plus d'une connaissance du bien et du mal, une connaissance du tragique, car il est continuellement vécu dans l'expérience et complique singulièrement tous les jugements moraux. La paradoxalité de la vie morale provient de la pénétration, en elle, de l'élément tragique, ne rentrant pas dans les catégories habituelles du bien et du mal. Le tragique correspond précisément à ce qui est innocent au sens moral : il n'est pas le résultat du mal. Si le Golgotha représente la tragédie des tragédies, c'est bien parce qu'un innocent, exempt de tout péché, y subit le martyre de la croix. Et la tragédie de la liberté est vaincue par la tragédie de la crucifixion. La mort se soumet à la mort. Il est impossible de moraliser sur la tragédie, qui est une irruption par delà le bien et le mal. Car tous les jugements qui évoluent en deçà ne pénètrent pas la profondeur des choses.

Le Dieu-Créateur créa l'homme à son image et selon sa ressemblance, c'est-à-dire créateur ; il lui donna pour vocation la libre créa-

tion et non pas une soumission formelle à Sa force. Cette création est la réponse que rend la créature à l'émouvant appel du Créateur. Elle consiste pour l'homme à accomplir la secrète volonté de son Auteur. Mais la création, par sa nature métaphysique, est toujours issue de la liberté méonique qui précède la création du monde lui-même. Cet élément de la liberté, qui s'enfonce dans l'abîme pré-ontologique, existe dans tout acte, tout dessein et tout essor créateur. Il est extrêmement curieux de voir cette liberté rejetée quand il s'agit de la création et maintenue lorsqu'il s'agit de la chute, de la faute et du châtiment. C'est là une défectuosité de la conception théologique du monde, en vertu de laquelle, elle ne peut ni justifier, ni motiver la puissance créatrice de l'homme.

En réalité, l'évolutionnisme n'admet pas l'éventualité de la création, car il ignore la liberté et ne connaît que la nécessité ; pour lui, la naissance et la répartition sont seules [51] possibles. Ce qui semble extraordinaire, c'est que la conception théologique du monde se rencontre souvent avec lui dans la négation de la puissance créatrice. Non seulement le mal, mais la création elle-même n'est explicable qu'en partant de la liberté méonique. La théologie établit une différence entre la naissance et l'acte créateur, afin de saisir la vie intérieure de la Trinité et la création du monde. Selon elle, le Fils est engendré par le Père de toute éternité, alors que le monde est créé par Dieu et ne naît pas de lui. C'est ainsi qu'elle établit une parenté selon la nature, une consubstantialité dans la naissance, et ne voit dans la création qu'une ressemblance, qui suppose donc une distinction de nature. Mais en Dieu la naissance et la création ont la signification inverse de celle qu'elles ont dans le monde. En effet, dans le monde, la naissance correspond toujours à un morcellement et à un mouvement vers le mauvais infini ; par contre, la création en lui est celle d'un inexistant ; elle n'implique pas de désassociation dans le créé, de mauvais infini. Il existe entre le créateur et sa création un plus grand lien de parenté qu'entre celui qui engendre et le fruit de sa procréation. L'homme doit engendrer dans la souffrance, par suite de la désintégration pécheresse du monde, alors qu'il doit créer selon la vocation qui lui a été communiquée par le Créateur.

La cosmogonie et l'anthropogonie ne nous deviennent accessibles que lorsque nous les envisageons à la lumière du Christ. La doctrine relative au Christ, Nouvel Adam, n'est pas exclusivement une sotério-

logie et la venue de Jésus sur terre ne saurait uniquement correspondre à un redressement du péché. Et il en est de même de la doctrine de la création du monde, qui ne saurait être élaborée d'après l'idée monarchique de Dieu, car elle n'est intelligible qu'à la lumière du mystère de la Trinité, qu'en tenant compte du Christ. L'Agneau est immolé depuis la création du monde. En d'autres termes, le sacrifice divin fait originellement partie du plan de la création. La Rédemption en constitue, en quelque sorte, l'acte secondaire : elle marque une nouvelle attitude de Dieu vis-à-vis de la créature, attitude plus parfaite, elle offre une révélation intégrale et supérieure de Dieu, en tant qu'amour sacrificatoire. Nous pouvons avancer que même si la chute n'avait pas eu lieu, l'incarnation du Fils, c'est-à-dire une nouvelle phase cosmogonique et anthropogonique, se serait [52] de toute façon produite. Le problème de l'acte créateur est avant tout celui de la liberté. Or, la liberté de la créature ne devient pour nous définitivement accessible que dans la manifestation sacrificatoire de la Face divine, que dans l'apparition du Dieu-Homme.

La grave lacune que présente le panthéisme réside avant tout dans sa négation de la liberté de l'homme et de celle du monde. Mais à vrai dire, le théisme dualiste transcendant et le dualisme manichéen et gnostique commettent la même erreur ; le premier, en n'admettant la liberté de la créature qu'en ce qui concerne sa responsabilité morale ; le second, en situant la source du mal dans le mauvais dieu ou la matière. Nous sommes donc amenés à reconnaître que, dans les antinomies du Créateur et de la créature, la liberté est un paradoxe qui n'entre dans aucune catégorie. La conception moniste et dualiste des rapports du Créateur et de la créature aboutit également à la négation de la liberté de cette dernière. En effet, si l'homme n'est pas libre en n'étant que la manifestation de Dieu, qu'une parcelle de la Déité, il ne l'est pas davantage s'il a été doté de la liberté par le Dieu-Créateur, sans rien renfermer en lui de divin ; ou si le mal provient du dieu méchant, de la matière, sous l'emprise de laquelle il se trouve. Tous ces points de vue sont donc éminemment dangereux pour la liberté de l'homme. Et la doctrine de la grâce ne fut pas autre chose qu'une tentative faite en vue de sauvegarder la liberté dans le christianisme. L'homme n'est pas libre si Dieu s'est déterminé à son égard comme le Créateur du monde, mais il le devient si Dieu a déterminé son attitude envers lui en lui accordant la grâce. Cette grâce, l'homme l'accepte ou

la rejette librement, sans être contraint par elle. Toutefois, même la doctrine de la grâce subit une dégénérescence, après laquelle elle entre en conflit avec la liberté. Car si la grâce agit sur l'homme indépendamment de sa liberté, nous sommes nécessairement amenés à la doctrine de la prédestination. La seule issue possible consiste donc à admettre que la liberté n'a pas été créée, qu'elle est enracinée dans le néant.

Les formes plus raffinées d'athéisme, notamment celles de Nicolas Hartmann, ont pour base le conflit qui sévit entre l'idée de la liberté humaine, de la création humaine des valeurs et l'idée de Dieu [19]. Selon elles, si Dieu existe, [53] l'homme n'est pas libre et il ne peut pas créer de valeurs. Le point de vue de Hartmann est faux, mais on ne saurait nier cependant la gravité du problème qui le tourmente. Il est difficile de concilier la liberté de l'homme avec l'existence de Dieu et il est tout aussi malaisé de la concilier avec la négation de Dieu et la reconnaissance d'une seule nature non-divine. Les valeurs idéales de N. Hartmann, absolument impuissantes en elles-mêmes et suspendues dans l'espace, ne fournissent aucune solution satisfaisante à ce dilemme. Nous ne pouvons comprendre d'où l'homme, en tant qu'être exclusivement naturel, obtient sa liberté. Tout le paradoxe se résume, en somme, dans le fait que la liberté de l'homme, sans laquelle il n'existe pas plus de création que de vie morale, ne provient ni de Dieu ni de la nature créée. Mais cela confirme précisément que la liberté est incréée, bien qu'elle ne soit pas une liberté divine. La reconnaissance de la liberté divine ne résout en aucune façon le problème de la liberté humaine. D'ailleurs, les rapports de la liberté et de la grâce présentent un paradoxe analogue.

Non seulement la grâce ne doit pas diminuer la liberté de l'homme, ni exercer sur elle une violence, mais elle doit, au contraire, l'accroître ; elle doit dispenser à l'homme une liberté suprême. La paradoxalité et le tragique du problème de la liberté et de la grâce se sont reflétés dans les polémiques de Saint Augustin et de Pélage, dans celles des Jansénistes et des Jésuites, dans la doctrine de Luther sur le serf arbitre, dans la doctrine de Calvin sur la prédestination. La liberté humaine est par elle-même impuissante à s'orienter vers Dieu, à vaincre le péché, à triompher de ses propres ténèbres insondables, à surmonter son propre destin. C'est ce que Pélage ne comprit pas.

19 Cf. *Ethik*.

Quant à la grâce, comme elle procède de Dieu et non de l'homme, elle ne marque pas, par conséquent, la victoire de ce dernier sur le mal et les ténèbres, elle ne peut pas être sa réponse à Dieu. Là gît l'erreur de Calvin et des Jansénistes. Le caractère impuissant de la liberté humaine et le caractère non-humain de la grâce présentent un problème irréductible, un heurt tragique, un paradoxe ; et seul le mystère du Christ Dieu-Homme en est la solution, mais il ne peut être soumis à aucune rationalisation, car celle-ci, loin de lui communiquer un sens, l'en dépourvoit. Ce n'est qu'en Christ Dieu-Homme que se résout le paradoxe des relations [54] de la créature et du Créateur. C'est là d'ailleurs toute l'essence du christianisme. Tel est le problème théologico-anthropologique qui devance l'éthique, et qui projette une lumière sur la chute et sur l'apparition du bien et du mal. L'éthique philosophique doit s'occuper non seulement de l'analyse des distinctions et des évaluations d'en deçà du bien et du mal, mais de leur apparition même ; le problème de la chute est donc son problème fondamental, sans la solution duquel elle ne saurait exister, puisqu'elle est elle-même le produit de cette chute.

2. — LA CHUTE. L'APPARITION DU BIEN ET DU MAL.

Retour à la table des matières

La légende de la chute et du paradis appartient au christianisme et elle ne peut être admise par ceux qui se sont détachés de la foi chrétienne et qui refusent de donner un fondement religieux à l'éthique. Mais le problème de l'éthique ne peut même pas être posé, si l'on n'admet pas l'apparition d'une distinction entre le bien et le mal précédant l'état de l'être « par delà » ou « avant » le bien et le mal. Le « bien » et le « mal » sont corrélatifs, aussi peut-on avancer, dans un certain sens, que le « bien » n'apparut qu'avec le « mal » et qu'il disparaît en même temps que lui. Là réside précisément le principal paradoxe de l'éthique. Le paradis correspond à cet état de l'être dans lequel il n'existe ni distinction, ni évaluation. On pourrait dire que le monde, parti d'une non-différenciation originelle du bien et du mal, passe par leur distinction radicale, pour aboutir enfin à leur non-diffé-

renciation définitive, mais enrichie cette fois de toute l'expérience de ce processus. Le sentiment de la faute et du péché, le souvenir du paradis perdu, de l'âge d'or, le désir d'y retourner, la nostalgie du Royaume de Dieu, qui revêt parfois la forme utopique du paradis terrestre, sont profondément ancrés en l'homme. Et nous nous trouvons devant une énigme éminemment angoissante : comment l'homme a-t-il pu ne pas vouloir le paradis, dont il a gardé une telle souvenance et un tel rêve dans notre éon universel ? Comment a-t-il pu s'en détacher ?

[55]

En effet, l'Eden semble être la vie bienheureuse où le cosmos était en l'homme et l'homme en Dieu. Et en être exilé revient pour l'homme à s'être détaché de Dieu, alors que le cosmos se détachait de lui. Cependant, tout en étant une vie bienheureuse, le paradis représentait-il la plénitude de la vie ? Toutes les possibilités s'étaient-elles manifestées en lui ? Le récit biblique revêt un caractère exotérique, il nous donne le symbole des événements du monde spirituel ; mais il nous appartient d'en approfondir l'interprétation. Bien des choses étaient dissimulées à l'homme dans le paradis et l'ignorance semble y avoir été la condition de la vie. C'était en quelque sorte le royaume de l'inconscient. En d'autres termes, la liberté de l'homme ne s'y était pas encore déployée et éprouvée, elle n'avait pas encore participé à l'acte créateur. La liberté méonique, que l'homme avait reçue du non-être, bien que close pour un temps dans l'acte originel de la création, ne pouvait pas être anéantie : elle demeurait dans le tréfonds de la vie édénique et devait un jour se manifester. Alors nous voyons l'homme rejeter l'intégralité édénique, désirer la souffrance et la tragédie de la vie universelle, afin d'éprouver sa destinée jusqu'au bout, jusqu'à son ultime profondeur. Et voici que surgit la conscience avec son dédoublement tragique [20]. Et dans son détachement d'avec l'harmonie du paradis, d'avec Dieu, l'homme commença à distinguer et à évaluer, il goûta à l'arbre de la connaissance et se plaça, de ce fait, en deçà du bien et du mal. Ainsi, la connaissance naquit de la liberté, des sombres profondeurs de l'irrationnel. L'interdiction avait prévenu l'homme, en quelque sorte, que les fruits de l'arbre de la connaissance étaient amers et mortels ; mais il préféra l'amertume de la mort, à la vie édé-

20 Des penseurs comme Klages souhaiteraient un retour à l'inconscience originelle du paradis.

nique dans l'innocence et l'ignorance. Il aurait pu se nourrir de l'arbre de la vie et connaître une existence éternelle, végétative et inconsciente ; mais, dans cette vie où il ne devait pas s'approcher de l'arbre de la connaissance, le Créateur ne se manifestait à l'égard de la créature que sous l'aspect du Dieu-Père. En d'autres termes, la Trinité divine ne s'y révélait pas et le Fils n'y apparaissait pas comme amour et sacrifice infinis. La légende du paradis semble suggérer que seul le Dieu-Père [56] existait. Mais comment serait-ce Lui, puisque sans Fils, le Père lui-même n'existerait pas en tant que Père, et Dieu ne serait qu'une force créatrice ? Le paradoxe de la conscience chrétienne réside donc dans le fait que le Christ n'aurait pu apparaître dans la vie édénique. On pourra m'objecter, il est vrai, que Dieu le Verbe y était présent. Toutefois, c'était le Verbe non-incarné et non-humanisé, qui n'avait pas apporté le sacrifice de l'amour. La vie édénique se tient intégralement dans les catégories de l'Ancienne Alliance, elle n'est pas conçue à l'image de la Trinité divine. Par conséquent, si l'homme était demeuré dans la passivité et l'innocence édéniques, dans l'immédiateté de l'instinct et de l'inconscience, c'est-à-dire au stade de la vie divine-naturelle, il n'aurait pas connu le Christ et n'aurait pu atteindre la déification.

La connaissance du bien et du mal se présente sous deux aspects fondamentalement différents et le paradoxe de leur genèse lui est lié. En effet, on peut tout d'abord interpréter cette connaissance comme une chute [21] : quand je connais le bien et le mal, quand j'établis des distinctions et des évaluations, je perds de ce fait l'innocence et l'intégralité, je me détache de Dieu et m'exile du paradis. La connaissance correspond ici à la perte de l'Eden, et conséquemment au péché. Mais une autre conception est possible, qui, loin d'envisager la connaissance elle-même comme un péché, la considère comme un bien positif, comme la manifestation du Sens. Donc, si d'une part, le fait d'avoir connu le bien et le mal correspond à une expérience de vie pernicieuse et sans Dieu, parce que l'homme y retournait aux ténèbres du non-être, refusait de répondre sous une forme créatrice à l'appel divin, s'opposait à la création même du monde ; d'autre part, la connaissance qui en découle marque la divulgation du principe sagesse en lui, un passage à une conscience et à un stade supérieurs de l'être. Par

21 C'est ce que fait Léon Chestow que torture un profond problème. Cf. *Sur la balance de Job*.

conséquent, il est tout aussi faux et contradictoire de soutenir que la connaissance est un mal, que d'affirmer qu'elle est un bien. Nos catégories et nos termes sont impropres à qualifier ce qui se trouve au delà de cet état de l'être qui engendra précisément ces catégories et donna naissance à ces mots. Est-il heureux que la distinction du [57] bien et du mal soit apparue ? Le bien est-il vraiment le bien, le mal — le mal ? Nous sommes obligés de répondre à cette question sous une forme paradoxale : il est regrettable que cette distinction soit née, mais une fois qu'elle existe, il est bon d'en tenir compte ; il est désirable que nous connaissions le bien et le mal. Quand Nietzsche veut substituer à la distinction du bien et du mal, celle du bon et du mauvais, il croit remplacer les catégories de l'éthique et de la connaissance par celles de la nature et des éléments, c'est-à-dire par des catégories édéniques, mais c'est déjà là un paradis ultérieur à la chute ; et Nietzsche est incapable de se frayer un passage au paradis. Car, si « par delà le bien et le mal », c'est-à-dire dans la vie édénique, il ne doit plus y avoir notre « bien », il ne doit plus aussi y avoir notre « mal », alors qu'il subsiste chez Nietzsche. L'homme s'est engagé sur la voie expérimentale et douloureuse de la connaissance et il doit la poursuivre jusqu'au bout, sans prétendre atteindre le paradis à mi-chemin.

La légende du paradis et de la chute est également celle de la genèse de la conscience dans l'expérience de l'esprit. Le paradis correspond au royaume de l'instinct. L'être édénique ignore le dédoublement en sujet et en objet, la réflexion, le conscient souffrant du conflit avec l'inconscient. Ce conflit qui engendre, d'après Freud et son école, toutes les névroses et tous les troubles psychiques, est le résultat de la civilisation. Quand Klages discerne une décadence de la vie, une maladie, dans l'apparition du conscient, de l'intellect et de l'esprit, il traduit, à vrai dire, en langue scientifique et philosophique l'ancienne légende de la chute ; bien qu'il naturalise l'idée du paradis, estimant qu'il est encore possible dans le monde déchu. Quand Bergson oppose la vérité de l'instinct à l'intellect, c'est également cette légende qu'il évoque. Et lorsque Léon Chestow s'élève contre la raison et le bien, c'est aussi à un retour au paradis qu'il aspire. Le conscient, lié à la perte de l'intégralité et au dédoublement, se trouve être en quelque sorte le résultat de la chute.

Nous nous tenons maintenant devant le problème fondamental suivant : la conscience représente-t-elle l'état déchu de l'homme, la perte

du paradis ? Les fruits de l'arbre de la connaissance étant amers, cette amertume devait se retrouver dans la naissance même de la conscience. La [58] conscience comporte une souffrance, aussi sa perte, son extinction nous apparaît-elle comme la cessation de la douleur. Dostoïewsky dit que la souffrance est l'unique raison de la conscience. Le conscient équivaut à un dédoublement torturant, car par sa nature même, il n'embrasse jamais l'être intégral de l'homme, il se distingue de lui et lui apparaît soit sous l'aspect du subconscient, soit sous celui du supra-conscient. Il est étouffé par le subconscient, comme nous le révèle la psychologie contemporaine, et fermé au supra-conscient. Il est fondé sur l'établissement de limites et d'oppositions, qui provoquent une douleur, et les distinctions et les jugements de valeur qu'il établit en occasionnent une également. La conscience de notre éon universel, celle de notre monde déchu ne peut pas ne pas être une souffrance. Et c'est pourquoi l'homme aspire tellement à s'oublier dans l'extase, dans l'ivresse, sinon d'ordre supérieur, du moins d'ordre inférieur. Après la chute, l'élément pré-ontologique, le chaos méonique se désenchaîna, l'inconscient cessant d'être édénique, il s'y forma de sombres bas-fonds et pour préserver l'homme de ce gouffre béant qui le menaçait, il fallut avoir recours à la conscience. Cependant, celle-ci, tout en préservant l'homme, lui dissimule aussi le supra-conscient, l'être divin, formant obstacle à sa contemplation intuitive de Dieu. Ainsi, il est difficile à l'homme de s'évader vers le supra-conscient, vers l'abîme supérieur, et facile de tomber dans l'inconscient, dans l'abîme inférieur. La conscience de notre monde pécheur désigne la perte du paradis, toutefois cette perte n'est pas irrémédiable, car l'Eden subsiste en l'homme sous forme de lueurs et de réminiscences. A travers le dédoublement, le malheur et la souffrance, l'homme se dirige vers l'intégralité, — inaccessible à la conscience —, vers l'illumination de sa nature, vers la béatitude en Dieu ; à travers l'expérience du mal, il s'achemine vers l'ultime bien. Hegel nous parle du « malheur de la conscience », — équivalent à un dédoublement —, pour laquelle Dieu devint transcendant ; mais il serait plus exact de dire que toute conscience est une conscience malheureuse [22]. Et ce malheur n'est surmonté, en somme, qu'à travers le supra-conscient.

---

22 Voir le remarquable ouvrage de Jean Wahl : Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.

On pourrait distinguer trois phases dans la genèse de [59] l'esprit : 1° l'élément primitif, autrement dit l'intégralité édénique antérieure à la conscience et qui n'a pas éprouvé la liberté et la réflexion ; 2° le dédoublement, la réflexion, l'évaluation, la liberté de choix ; 3° l'intégralité et la plénitude postérieures à la liberté, à la réflexion et à l'évaluation, c'est-à-dire l'intégralité et la plénitude du supra-conscient. Certes, ces phases ne sauraient être classées selon un ordre chronologique ; il y a en elles une continuité idéale. L'instinct, la passion, la force naturelle correspondent à l'Ungrund, à la liberté antérieure à la conscience, à la raison, au bien, à la vérité, à l'évaluation et au choix. Le bien et le mal n'apparaissent qu'ultérieurement. Or, dans l'intégralité et la plénitude dernières rentre toute l'expérience vécue : l'épreuve du bien et du mal, celle du dédoublement et de l'évaluation, celle de la souffrance et de la douleur. L'éthique correspond à une douleur et il ne peut y avoir d'autre éthique que celle de la douleur. Il ne saurait exister de béatitude dans le « bien », parce que la béatitude ne peut être que « par delà le bien et le mal ». La genèse du bien et du mal, celle de la distinction et de l'évaluation est enracinée dans le mythe, aussi la base de l'éthique ne peut-elle être qu'une base mythologique. L'éthique s'appuie aux deux extrémités, à l'origine et à la fin, à la sphère qui gît « par delà le bien et le mal » : à la vie édénique et à celle du Royaume de Dieu, à l'état pré-conscient et à l'état supra-conscient. Ce n'est que la conscience avec son dédoublement, sa réflexion, son évaluation, sa souffrance et son malheur, c'est-à-dire la conscience malheureuse, qui se trouve en deçà du bien et du mal. Et la question la plus complexe qui se pose à nous est la suivante : qu'était le « bien » avant la distinction du bien et du mal et qu'est-il par delà cette distinction. Existe-t-il un « bien » paradisiaque et existe-t-il un « bien » dans le Royaume de Dieu ? C'est là, en somme, tout le problème métaphysique de l'éthique, qu'elle atteint d'ailleurs rarement.

L'éthique doit être, non pas une doctrine des normes du bien, mais une doctrine du bien et du mal, car le problème du mal est tout aussi fondamental, pour elle, que celui du bien. À vrai dire, la théodicée traditionnelle ne résout nullement le problème du mal. En effet, si le diable est entièrement soumis à Dieu et s'il se trouve être l'instrument de la Providence divine, alors, en somme, il n'existe pas. C'est [60] là un système essentiellement optimiste. Selon lui, le mal n'existe que dans l'homme, alors que le bien règne dans le tout. C'est à quoi abou-

tit la théodicée de Leibniz. Le prologue de *Faust* qui se déroule au ciel, et dont le sujet fut emprunté au Livre de Job, nous montre que Dieu lui-même a permis le mal comme une épreuve, pour des fins de bonté. C'est là, à vrai dire, le point de vue de toute orthodoxie. Non seulement le bien, mais même le mal repose dans la main de Dieu et dépend de lui. Toutefois, il y a là un danger inéluctable : celui de la déduction que le mal est exigé par la réalisation même d'une fin parfaite. Ce problème est paradoxal pour notre conscience, ce que refuse d'admettre la théologie rationnelle. Ce paradoxe provient de l'alternative suivante : ou bien le mal se trouve dans la main de Dieu, dépend de lui et alors il est nécessaire au bien ; ou bien il ne dépend pas de Dieu, qui est impuissant devant lui, et dès lors le bien n'est pas la force ontologique définitive. Mais, en tout état de cause, si nous aboutissons à cette alternative, c'est parce que nous pensons ici à l'Etre divin dans les catégories du bien et du mal, c'est-à-dire dans celles qu'enfanta la chute.

La doctrine du péché originel a un tout autre sens que celui qu'on lui attribue généralement. En effet, le mythe de la chute, loin d'amoindrir l'homme, l'élève intensément. La psychologie contemporaine de l'inconscient qui divulgue en l'homme un effroyable bas-fond de ténèbres et qui dénonce le caractère inférieur de ses états les plus élevés, humilie l'homme, le piétine dans la boue. Par contre, la doctrine de la chute projette une lumière toute différente sur les régions souterraines découvertes en l'homme, sur les instincts criminels de son inconscient. Elle voit dans le fait qu'il est déchu, une preuve de ce qu'il est un être supérieur, un libre esprit. S'il est tombé d'un sommet, il peut de nouveau s'élever jusqu'à lui. La pensée que son origine puisse remonter à la poussière amoindrit l'homme infiniment plus que la notion du péché originel. Le mythe de la chute est, au contraire, celui de sa majesté. On s'étonne de ce que la doctrine théologique du péché originel revête souvent la forme d'une théorie de l'hérédité, en vertu de laquelle la maladie contagieuse des ancêtres est transmise à leur descendance. Cette théorie générique élimine totalement l'idée de la responsabilité personnelle. C'est précisément parce que nous portons en nous le péché originel et [61] que nous vivons dans un monde déchu, condamné à évoluer dans les catégories du bien et du mal, que notre pensée gravite dans des paradoxes inextricables. Notre pensée approfondie et conséquente est obligée d'une part, de rejeter vigoureu-

sement le mal, en tant que retour au non-être, et d'autre part, de reconnaître sa valeur positive, puisqu'il suscite aussi la force créatrice du bien appelée à le surmonter. La liberté du mal est un bien, car sans elle il n'y aurait pas eu de liberté du bien, c'est-à-dire de bien tout court. La possibilité du mal étant la condition du bien, nous pouvons dire que sa prohibition et sa suppression arbitraires eurent été plus malfaisantes que le mal lui-même. Et le bien se métamorphose si aisément en son contraire !

Il y a un paradoxe dans la longanimité de Dieu envers le mal, auquel on ne réfléchit pas suffisamment. Dieu souffre le mal, au nom du bien et de la liberté. Cette tolérance fait partie de son plan providentiel. Selon la doctrine géniale de Jacob Bœhme, tout principe implique pour sa révélation un principe opposé. Point de principe rationnel, sans principe irrationnel. Et pourtant, le principe rationnel ne peut jamais être rationalisé jusqu'au bout. « La lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue », néanmoins la lumière présuppose l'infinité des ténèbres.

On peut avancer, sans craindre le paradoxe, que la révélation de l'esprit est liée au péché, à l'évasion de l'état d'indifférence édénique ; bien que l'esprit exige une lutte héroïque contre ce péché. Kierkegaard nous dit que l'angoisse, qu'il considère comme un phénomène religieux éminemment important, est liée au réveil de l'esprit [23]. Moins il y a d'esprit, moins il y a d'effroi. Et cependant ce dernier est la conséquence de la chute, car tant que le péché existe, il ne peut pas ne pas y avoir de crainte devant Dieu, devant son jugement suprême. Toutefois la crainte doit être surmontée, puisque « l'amour parfait bannit la crainte ». La genèse de l'esprit, celle de la conscience, la distinction et l'évaluation suscitent une crainte irraisonnée et inconsciente devant le mystère de la vie divine de laquelle l'homme se détacha. Et cette crainte peut même s'intensifier à mesure que l'homme s'accroît. [62] Le monde antique, celui du paganisme grec, n'avait aucune analogie avec l'état édénique que d'aucuns veulent nous représenter. Il y régnait un effroi qui ne fut jamais vaincu. L'homme cherchait à s'y soustraire par un retour au sein de l'inconscient. Mais l'exilé de l'Eden n'a pas de voies qui puissent le ramener au paradis. Contaminé par la connaissance, il ne parvient pas à pénétrer par delà la distinction torturante du bien et du mal, par delà la souffrance qui

23 Cf. Der Begriff der Angst.

leur est liée. L'effroi qu'il éprouve devant Dieu, est celui qu'il éprouve, en quelque sorte, devant lui-même, devant le gouffre du non-être qui s'entr'ouvre en lui. Voilà comment se présentent le paradoxe, la dialectique et la problématique du bien et du mal. À chaque pas nous nous heurtons à des contradictions et à des difficultés insurmontables. Nous devenons tantôt les esclaves du mal, tantôt les esclaves du bien. Les « bons » deviennent « méchants » et les « méchants » ont recours au « bien », quand on veut les faire périr. Là gisent les fruits amers de la connaissance du bien et du mal. La tragédie de l'éthique réside avant tout dans le fait que le « bien » ne parvient pas à vaincre le « mal ». Ce sont là les limites que lui imposent la loi et la norme. Le but de la vie est une création éternelle, et non une soumission aux règles et aux principes. Et cependant le « bien » a recours à ceux-ci et ne semble pas connaître d'autre moyen de triompher du mal.

Il y a des hommes que tourmente sans répit le problème du mal et de la souffrance. Ce fut le cas de Marcion, de certains gnostiques et manichéens, de Jacob Bœhme, de Dostoïewsky. Nous pourrions croire que les penseurs qui vivent avec une telle acuité ce problème ont une tournure d'esprit éthique. Mais ce point demande une explication. En effet, l'éthique peut être absolument indifférente au problème du mal, peut ne pas s'en préoccuper, rester isolée dans sa suffisance, confinée dans ses lois et ses normes, et croire que le « bien » a toujours et en toutes choses raison. Même l'enfer peut apparaître à un penseur éthique comme le triomphe du bien, si le problème fondamental est, pour lui, celui de la justification du bien et non pas celui de l'existence du mal et des méchants. Marcion et les gnostiques ne comprirent pas la liberté, d'où leur fausse interprétation de la légende biblique, qui aboutit à la création du monde par un méchant Dieu-Démiurge. [63] Selon eux, le mal se détermine par une autre nature, nature matérielle, qui ne fut pas créée par le Dieu bon. Ce que Marcion ne saisit point, c'est que le mauvais monde n'est pas créé par Dieu, mais par le péché ; or le péché est déterminé par la liberté et non par un dieu pervers ou par la matière. Toutefois, le problème même qui obsédait Marcion et les gnostiques était indiscutablement d'un ordre élevé [24]. Jacob Bœhme, pour lequel le problème du mal était lié à la doctrine de l'Ungrund et de la liberté, nous frappe par la profondeur et l'élévation illi-

24 Voir l'admirable ouvrage d'Harnack : *Marcion ; Das Evangelium vom Fremden Gott*.

mitées de sa pensée [25]. La complexité torturante du problème ne réside pas dans le fait qu'il existe, parallèlement au bien et aux bons, un mal et des méchants, mais dans la justification de ceux-là en face de ceux-ci. Le bien et les bons ne favorisent-ils pas la cristallisation et l'éternisation du mal et des mauvais ? Et nous en arrivons à la question fatale : le bien est-il le bien, qui, dans le fait même qu'elle se pose, constitue un paradoxe.

Si Nietzsche saisit toute l'acuité du problème, il ne comprit pas néanmoins l'attitude du christianisme à son égard, dont la principale originalité est d'affirmer que les premiers seront les derniers et les derniers les premiers, de ne pas considérer la loi du bien comme salvatrice, c'est-à-dire d'admettre que le bien lui-même soit problématique. C'est pourquoi la conscience chrétienne se pose avec autant d'acuité la question des relations entre Dieu et la liberté, Dieu et le bien, entre la liberté et les valeurs. Dieu est-il lié par le bien et lui est-il soumis, ou est-il libre par rapport à lui ? Dieu veut-il le bien ou le bien est-il ce que Dieu veut ?

Duns Scot prit, sous une forme extrême, la défense de la liberté de Dieu. Le problème ayant été mal posé dès l'origine, il répondit à cette erreur par une doctrine de Dieu qui en faisait une sorte de despote oriental. Et Okkam alla encore plus loin dans cette direction. En réalité, on ne saurait poser semblable question : en effet, il est tout aussi inexact de soutenir que Dieu est lié par le bien, que de suggérer que le bien est ce que Dieu veut. Il [64] est impossible de juger Dieu sous l'angle du bien qui apparut après la chute. Si la théodicée porte un jugement sur Dieu en partant de notre bien, alors elle se fourvoie. Car elle ne peut être une justification de Dieu que du point de vue de la distinction même entre le bien et le mal. Que Dieu se trouve « par delà le bien et le mal », cela certes est évident, car en deçà ne se trouve que notre monde déchu. Dieu est le supra-bien, mais, en lui, le mal qui se trouve en deçà de la distinction ne peut pas exister. Et quand nous nous demandons si Dieu est libre de vouloir le mal, nous appliquons à Dieu des catégories de notre monde déchu. Aussi, ne pouvons-nous aborder ce problème que d'une manière apophatique. Dieu ne dépend nullement du bien et il n'est pas lié par lui. Il est lui-même le Bien, en

25 Cf. Mes études sur Jacob Boehme. Etude I : Doctrine de l'Ungrund et de la Liberté, parue dans la revue russe : *La Voie*, n° 20, et *La philosophie de Jacob Boehme*, par Koyré.

tant que force absolue. Mais nous devons simultanément reconnaître qu'il n'est pas le bien, mais un supra-bien, la catégorie du bien ne pouvant lui être adaptée. Aucun jugement ne doit être porté sur Dieu, car il est lui-même la source de toutes les valeurs sous l'angle desquelles a lieu le jugement. Dieu se révèle à nous en tant que source des valeurs, en tant qu'amour infini. Aussi la théodicée ne peut-elle juger Dieu que du point de vue de ce que Dieu nous a révélé de lui-même. Elle n'est que la défense de Dieu contre les concepts humains de Dieu, contre la calomnie dont ils l'ont accablé.

Mais il y a un autre problème encore plus inquiétant : celui des rapports de la liberté et de la valeur, de la liberté et du bien. Peut-on affirmer que le bien, la valeur et la norme idéals devant être réalisés, sont proposés à la liberté humaine et que leur non-réalisation corresponde au mal ? Certes, c'est là le point de vue le plus en faveur. D'après lui, l'homme serait libre d'accomplir le bien, de réaliser les valeurs s'élevant au-dessus de lui, dans la mesure où elles sont établies par Dieu de toute éternité ou dans la mesure où elles forment un monde idéal normatif ; mais il ne serait pas libre de créer le bien par lui-même, de forger des valeurs. La doctrine scolaire du libre arbitre affirme précisément que l'homme peut et doit accomplir la loi du bien, qu'il est responsable de cet accomplissement sous peine de châtiment. C'est là un choix entre le bien et le mal proposé de l'extérieur. Le libre arbitre ne se trouve pas être la source de l'acte créateur de l'homme, mais celle de la responsabilité et de la possibilité [65] du châtiment. Cette doctrine est spécialement destinée à la loi, elle revêt un caractère normatif. Or la liberté authentique n'est pas celle dont on jouit pour accomplir la loi, mais celle dont on jouit pour créer du nouveau. Et l'homme, en tant qu'être libre, est appelé à autre chose qu'à incarner les lois du bien : il est appelé à produire lui-même de nouvelles valeurs. Le monde des valeurs n'est pas un monde idéal immobile, qui s'élèverait au-dessus de l'homme et de la liberté, il est un monde mobile et susceptible d'être créé. L'homme est libre par rapport au bien et à la valeur, autrement que dans son acceptation ou son refus de les réaliser, comme il est libre par rapport à Dieu, autrement que dans sa conversion à Dieu ou son abandon de Dieu, dans l'accomplissement ou le rejet de sa volonté. Il est libre quant à sa participation créatrice à l'œuvre divine, quant à la création du bien. Ce point une fois établi, nous sommes obligés d'élaborer une éthique qui com-

prenne le bien et la vie morale sous l'angle de la création. Il n'existe pas de valeurs idéales immobiles et éternelles, de bien idéal supra-humain ou extra-humain. Il existe une dynamique des valeurs et des dons créateurs dans laquelle la création du monde se perpétue. Le platonisme ne pouvant nullement être le fondement d'une éthique créatrice, nous verrons que dans la nouvelle éthique, enracinée dans le christianisme, l'idéalisme et le normativisme devront être dépassés, comme devra l'être également le point de vue téléologique qui asservit l'homme en tant qu'être créateur. En effet, la question fondamentale n'est pas celle de la fin à laquelle doit être subordonnée notre vie morale, fin extrinsèque, qu'elle soit imposée ou immanente, mais bien celle de la source de la vie créatrice, de l'énergie se réalisant dans notre existence. Nicolas Hartmann pense que la conception téléologique, selon laquelle la vie suprême se réaliserait dans le monde naturel, est incompatible avec la liberté et la vie morale. Mais on pourrait lui objecter que sa propre doctrine des valeurs idéales que l'homme doit librement réaliser, leur est tout aussi incompatible. Car, bien que d'un type différent, elle correspond encore à une téléologie. Dans l'acte libre et créateur, la fin est supposée, la valeur créée.

L'éthique nous amène à concevoir deux perspectives de vie : d'une part, celle de la durée dans le temps, c'est-à-dire [66] celle du mauvais infini, de la soif et du tourment illimités ; d'autre part, celle de l'éternité, de l'infinité divine, de la victoire sur le temps. C'est une erreur de croire que la dynamique créatrice conduit au mauvais infini. L'acte créateur peut introduire celui qui l'accomplit dans l'éternité et l'éternité peut être une dynamique créatrice.

[67]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Première partie : Les origines

Chapitre III

L'HOMME

1. — LES PROBLÈMES DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE. LES DIVERS TYPES DE DOCTRINES ANTHROPOLOGIQUES

Retour à la table des matières

Max Scheler, qui s'intéressa plus que les autres philosophes au problème de l'anthropologie, dit : « Zu Keiner Zeit der Geschichte der Mensch Sich so problematisch geworden ist, wie in der Gegenwart » [26]. En d'autres termes, l'heure d'une anthropologie philosophique, négligée jusqu'à ce jour, est venue. L'homme a commencé à se préoccuper de lui-même comme d'un problème de la connaissance. Les recherches psychologiques, biologiques, sociologiques n'ont élaboré aucune anthropologie philosophique. Elles ont regardé l'homme sous divers angles et ne l'ont étudié que partiellement, sans jamais déchiffrer son énigme. Alors que l'anthropologie philosophique devrait être le fondement de l'éthique, bien plus, que le problème de l'homme devrait être le problème fondamental de la philosophie, le terme même d'anthropologie s'applique à une science la moins apte à résoudre le problème intégral de l'être humain. Déjà les Grecs avaient compris que l'homme ne peut commencer à philosopher qu'en partant de la

26 Cf. Die Stellung der Menschen im Kosmos.

connaissance de lui-même. L'homme représente, dans la connaissance de l'être, une réalité tout à fait particulière qui ne se tient pas sur le même plan que les [68] autres réalités. Il n'est pas une partie fractionnée du monde, il détient à la fois l'énigme intégrale et la solution de celle-ci. Le fait que, tout en étant un objet de connaissance, il est un sujet connaissant, a une signification non seulement gnoséologique, mais aussi anthropologique.

J'ai déjà démontré, au cours du premier chapitre, que ni le problème du sujet, celui de la conscience psychologique, ni celui de l'esprit, ni celui des valeurs idéales, des idées du bien, de la vérité, etc. ne sauraient se substituer au problème de l'homme. En effet, l'homme n'est pas plus le sujet de la gnoséologie, qu'il n'est l'âme de la psychologie, l'esprit de la pneumatologie, ou la valeur idéale de l'éthique, de la logique ou de l'esthétique. En lui, tous les cercles de l'être s'entrecroisent. Aussi, si le psychologisme demande à être surpassé dans la philosophie, il n'en est pas de même de l'anthropologisme. En outre, c'est d'une manière consciente et non pas naïve que la philosophie se doit d'être anthropologique. En effet, si l'homme représente pour lui-même une profonde énigme, c'est parce qu'il témoigne de l'existence d'un monde suprême. Mécontent de lui-même, il est susceptible de se dépasser. Le principe supra-humain est l'indice constitutif de l'être humain. Le fait même de l'existence de l'homme marque une rupture dans le monde, témoigne de ce que la nature ne peut se suffire à elle-même et repose sur un être supra-naturel. En tant qu'être appartenant à deux mondes et capable de se dépasser lui-même, l'homme est un être contradictoire et paradoxal, qui concilie en lui les oppositions les plus extrêmes. On peut soutenir avec autant de raison qu'il est un être supérieur, fort et libre, ou un être inférieur, faible et servile. En effet, s'il n'est pas le produit du monde naturel, il vit cependant dans ce monde et participe à ses processus. Il dépend du milieu naturel, tout en l'humanisant, en y introduisant un principe fondamentalement nouveau [27].

L'acte créateur de l'homme a dans la nature une signification cosmogonique et marque une nouvelle phase dans la vie cosmique. L'homme, par principe, est une nouveauté dans la nature. Et son problème demeure nettement insoluble, [69] pour quiconque le considère

27 Cf. Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence, d'Edouard Le Roy.

du point de vue de la nature et uniquement en corrélation avec elle. On ne peut saisir l'homme que dans ses rapports avec Dieu, on ne peut le comprendre qu'en partant de ce qui lui est supérieur. C'est pourquoi son problème ne se pose dans toute sa profondeur que pour la conscience religieuse. C'est pourquoi aussi toutes les théologies comportent une partie anthropologique. Si l'anthropologie philosophique, au sens réel du terme, n'avait pas été élaborée, l'anthropologie religieuse, par contre, a toujours existé.

L'anthropologie chrétienne nous enseigne que l'homme est un être créé par Dieu, qui porte en lui Son image, qu'il est un être libre, qui s'est, dans sa liberté, détaché de Dieu et qui, en tant qu'être déchu et pécheur, reçoit la grâce qui le régénère et le sauve. Certaines nuances différencient, toutefois, entre elles les anthropologies catholique, protestante et orthodoxe.

Selon l'anthropologie catholique, l'homme est créé être naturel, et ce n'est que par un acte indépendant de la grâce que les dons de contemplation de Dieu et de communion avec Lui lui sont communiqués [28]. Dans la chute, l'homme perd ces dons, mais en tant qu'être naturel, il en est relativement peu affecté. Une anthropologie semblable, fondée sur la distinction décisive entre la nature et la grâce laisse dans l'ombre la doctrine de l'image divine et peut être la source d'une conception naturaliste de l'homme, conception que nous trouvons d'ailleurs chez Saint Thomas d'Aquin.

Selon l'anthropologie protestante classique, la chute a perverti et détruit d'une manière irrémédiable la nature de l'homme, elle a obscurci sa raison, l'a privé lui-même de la liberté et a placé toute sa vie sous la dépendance de la grâce. Un point de vue semblable ne peut donc admettre que le naturel soit sanctifié, illuminé et transfiguré. Là aussi, par conséquent, le naturalisme remporte la victoire, bien qu'à l'extrême opposé. L'anthropologie de l'école de Karl Barth amoindrit l'homme en insistant avant tout sur son état de péché, son caractère d'infimité et d'impuissance et sur la transcendance du divin par rapport à lui [29]. Toutefois, le mérite de cette anthropologie, qui [70] suit en

28 Voir l'excellent exposé de l'anthropologie catholique dans l'ouvrage de Bainvel : *Nature et surnaturel*.

29 La pensée de E. Brunner se distingue par une acuité particulière. Voir son *Der Mittler* et *Gott und Mensch*.

cela les traces de Kierkegaard, est de voir en l'homme un être paradoxal et tragique.

L'anthropologie orthodoxe fut relativement peu élaborée, mais la doctrine de l'image divine s'y tient au centre. Selon elle, l'homme est créé être spirituel ; dans la chute sa vie divine n'est pas annihilée, elle n'est que compromise, l'image de Dieu en lui s'est ternie. Ce point de vue est donc le plus opposé au naturalisme. L'anthropologie chrétienne ne se borne pas à enseigner l'ancien Adam, elle enseigne également le Nouvel-Adam, le Christ Dieu-Homme, aussi est-elle nécessairement théandrique. L'homme est un être créé par Dieu, qui s'est détaché de Lui, et il est aussi un être qui reçoit la grâce de Dieu. Telle est la sphère où évolue l'anthropologie chrétienne. Si elle amoindrit l'homme en tant que créature, et si l'idée du péché y étouffe la notion de l'image divine, elle pose néanmoins le problème dans toute sa profondeur, saisit tout le paradoxe de l'être humain, ce qui la rend infiniment supérieure aux anthropologies philosophiques. L'homme est un être tragique et ce fait le rend inadaptable au monde dans lequel il vit. Un conflit dramatique se joue en lui : il se trouve aux prises non seulement avec le monde, mais aussi avec lui-même. Et cette tragédie, comme nous l'avons déjà vu, ne provient pas seulement de l'antagonisme du bien et du mal, mais de celui, plus profond encore, de valeurs égales en bien. L'homme est un être qui humanise la nature ; mais il est aussi un être qui humanise l'idée de Dieu et qui, de ce fait, s'humanise lui-même.

Max Scheler a établi quatre types de doctrines anthropologiques : 1° la doctrine judéo-chrétienne, celle de la création de l'homme par Dieu et de la chute ; 2° la doctrine gréco-antique, celle de l'homme en tant que porteur de la raison ; 3° la doctrine qui relève des sciences naturelles, celle de l'homme en tant que produit de l'évolution du monde animal ; 4° la théorie de la décadence, celle de l'apparition de la conscience, de la raison, de l'esprit, en tant que régression biologique, qu'affaiblissement de la vie. Ce dernier point de vue fut exprimé par Klages de la manière la plus précise dans les paroles suivantes : « Was sich in der Ekstase befreie ? Wir antworten : die Seele. Die Zweite, wovon es sich befreie ? Vom Geiste » [30]. [71] Bien que Klages subisse indiscutablement l'influence de Bahoffen, Max Scheler a tort de ranger ce dernier parmi les créateurs de la théorie de la décadence. C'est

30 Cf. Vom Kosmogonischen Eros.

plutôt l'anthropologie de Nietzsche qui pourrait, dans un certain sens, être assimilée à cette théorie. Klages est obligé de considérer comme décadence l'apparition même de l'homme. Quant à Nietzsche, il voulait surpasser l'homme, revenir à l'antique demi-dieu, au héros-surhomme. Max Scheler nous apprend lui-même d'une façon remarquable qu'il est impossible de justifier biologiquement les prérogatives et l'exaltation de l'homme ; en effet, sous ce rapport, l'homme ne se distingue pas de l'animal, il ne s'en distingue que par un principe supérieur à la vie, par l'esprit [31]. L'homme n'est homme qu'en tant que porteur de l'esprit ; l'esprit ne se manifestant que dans la personne. L'homme est un être qui se surpasse lui-même et qui surpasse le monde. Il adopte, à l'égard de la réalité, l'attitude d'un éternel protestant. Max Scheler opère une distinction radicale entre la vie et l'esprit. Il considère que l'orientation de l'esprit interrompt le courant temporalisé de la vie, que l'esprit « idéise » la vie. Mais, selon lui, l'esprit n'est pas actif, il est entièrement passif. Il ne jouit pas non plus de la liberté. La vie est active ; quant à l'esprit, il évoque singulièrement les valeurs idéales qu'il appartient à la vie de réaliser. La présence de l'esprit en l'homme rend fort complexe le problème de son développement du point de vue anthropologique. Considéré sous l'angle de la biologie, l'homme est plutôt en régression, il est dédoublé et affaibli. Cette constatation est irréfutable. La conscience a diminué en l'homme la force de l'instinct, elle l'a rendu lui-même biologiquement impuissant et sans défense. Le rôle de ses organes, loin de s'exacerber en raison du progrès de la civilisation, semble au contraire s'être émoussé. Aussi ne peut-il qu'évoquer avec tristesse sa force originelle. Ses organes de lutte et de défense, de biologiques qu'ils étaient, deviennent sociaux ; l'homme s'appuie désormais sur le milieu social et les outils dont dispose celui-ci. Mais quand sa force a recours à ces outils, elle cesse d'être biologiquement héréditaire. Du point de vue biologique et anthropologique, l'homme ne se perfectionne donc pas, il ne se perfectionne que du point de vue [72] de l'accroissement des forces de la conscience et de l'esprit d'une part, et de l'invention des instruments sociaux et techniques d'autre part. Mais cela équivaut à reconnaître que son intégralité est singulièrement compromise et qu'il devient lui-même de plus en plus dédoublé. Nous verrons quelle proportion prend ce dédoublement dans l'antagonisme du

31 Cf. Die Stellung der Menschen im Kosmos.

conscient et de l'inconscient, dans le heurt de la civilisation et de l'instinct. Ce fait devient de plus en plus flagrant pour la science et la philosophie contemporaines et réfute résolument les anciennes théories de l'évolution et du progrès qui prédominèrent au XIXe siècle.

On pourrait soutenir que l'homme est un être irrationnel, paradoxal, tragique par principe, dans lequel s'affrontent deux mondes, deux principes extrêmes. Cette pensée fut d'ailleurs développée d'une façon géniale par Dostoïewsky qui fut un remarquable anthropologue. La contribution des philosophes et des savants dans le domaine de la doctrine de l'homme fut très restreinte. Pour connaître l'anthropologie, nous devons l'étudier chez certains grands artistes, chez des mystiques et chez quelques penseurs, qui furent du reste peu appréciés. Shakespeare, Dostoïewsky, Tolstoï, Stendhal, Proust, contribuèrent infiniment plus à la compréhension de la nature humaine que ne le firent les philosophes académiques et les savants psychologues et sociologues. Et nous pourrions citer aussi : Saint Augustin, Jacob Bœhme et Pascal dans le passé, Bahoffen, Feuerbach, Kierkegaard au XIXe siècle, et à notre époque Max Scheler. Dans la science, la première place revient à Freud, à Adler et Jung. La classification des types de doctrines anthropologiques est incomplète chez Scheler, car il en existe encore une, la plus répandue en Europe : celle qui conçoit l'homme en tant qu'être social, que produit de la société, qu'*homo faber*. Elle est actuellement plus en faveur que la doctrine naturaliste et biologique. C'est elle que nous retrouvons chez Marx et chez Durkheim. Le social convertit l'animal en homme. La doctrine sociologique de l'homme fait concurrence à la doctrine rationaliste des lumières dans la conscience européenne contemporaine. L'anthropologie place l'homme inévitablement entre Dieu et la nature ou entre la culture et la nature, et ses divers types diffèrent par la manière dont elle détermine ces corrélations. L'anthropologie doit dégager l'homme qualitativement du reste de la nature, et [73] elle y parvient soit en le reconnaissant comme un être dans lequel se réveille la raison, soit en le reconnaissant comme un être social et civilisé, dans lequel la nature spontanée est remaniée par la culture. De toute façon, l'homme est envisagé comme un être qui surmonte la nature et qui s'élève au-dessus d'elle. Et seule l'anthropologie de la décadence languit après la perte de la force originelle et invite l'homme à retourner à la nature primitive. L'unique doctrine qui soit éternelle et qui ne puisse être surpas-

sée est la doctrine judéo-chrétienne de l'homme, en tant qu'être créé par Dieu et portant l'image du créateur. Néanmoins, cette doctrine n'ayant pas poussé suffisamment loin ses révélations et n'ayant pas tiré de la doctrine christologique toutes les déductions qu'elle aurait pu, elle porte davantage l'empreinte de l'Ancien Testament que celle du Nouveau. Or l'anthropologie chrétienne doit s'affirmer comme la doctrine de l'homme créateur portant l'image du Créateur ou, en d'autres termes, comme celle de l'être spirituel et libre, capable de s'élever au-dessus de la nature et de se l'assujettir. Toutefois, cette anthropologie est rendue fort complexe en raison du dédoublement de l'homme, de sa chute et de sa déchéance. L'homme est déchu et pécheur, assoiffé de guérison et de salut, tout en étant un créateur, appelé à parachever la création du monde et ayant reçu à cet effet des dons du Ciel. Avant de passer à l'essence même de l'éthique, examinons certaines doctrines anthropologiques contemporaines qui lui servent de fondement.

L'éthique idéaliste néokantienne d'Herman Cohen possède son anthropologie. Cohen croit voir en l'homme une idée éthique, et il distingue la psychologie anthropologique, fondée sur cette idée, de la psychologie naturaliste zoologique pour laquelle l'homme n'existe pas [32]. Il s'élève décisivement contre le panthéisme qui identifie l'homme et la nature. Pour l'éthique idéaliste, la destinée de l'individu fait défaut : elle est intégralement ramenée à la mythologie, comme beaucoup d'autres choses d'ailleurs. Le concept de l'âme revêt pour Cohen un caractère mythologique que revêt aussi la foi en la force du mal, foi qui en devient aisément la source. En cela s'accuse la profonde opposition existant entre l'éthique idéaliste et l'éthique [74] chrétienne. L'homme y coïncide, en somme, avec le moral. Le « moi » suppose un autre, un individu co-homme. Toute l'éthique de Cohen est orientée vers l'avenir et l'activité. Toute volonté est une volonté de l'avenir ; quant à l'éthique, c'est celle de la volonté pure. L'éthique de Cohen, remarquable à sa manière, concilie Kant et le judaïsme, attestant le caractère formaliste, juridique, abstraitement moraliste de cette orientation. Elle ne donne aucune doctrine positive de l'homme et n'est intéressante que par son opposition rigoureuse de l'élément naturel et de l'élément éthique. L'homme n'est créé que par un principe idéal, éthique ; il est le devenir et non l'être.

32 Cf. Ethik des reines Willens.

Un autre système d'éthique, plus intéressant et plus contemporain, est celui de Nicolas Hartmann, d'après lequel l'homme a pour mission de réaliser, à l'aide de sa libre activité, des valeurs qui sans lui seraient demeurées irréelles [33]. Il place le monde idéal des valeurs par delà la réalité et la conscience. La volonté humaine n'est ni ontologique ni cosmologique, mais axiologique, elle apparaît comme le porteur des valeurs. Là s'accentue la parenté de Nicolas Hartmann avec Herman Cohen, bien que chez lui, et nous retrouvons ici l'influence de Scheler, le problème soit posé d'une manière nouvelle. La personne est le sujet du bien et du mal, elle est le point où convergent l'ontologique et l'axiologique. D'ailleurs, l'influence qu'exerça sur lui Feuerbach est aussi indiscutable. Nicolas Hartmann soutient que l'éthique oppose à l'homme les attributs divins et la nature métaphysique, et qu'en humanisant l'univers elle humilie l'homme, le dépossédant de ce qui lui appartient. C'est là le leitmotiv de Feuerbach. L'être personnel a chez Hartmann un caractère éthique. Seul l'homme apparaît comme une personne, Dieu n'est qu'une personne minimalisée. L'éthique de Hartmann est éminemment personnaliste, bien que la personne y soit suspendue dans le vide, n'ayant aucune racine dans le sol ontologique. L'être moral n'est ni l'État, ni le monde, ni Dieu, mais uniquement l'homme, qui n'est pas pour lui-même une portion subordonnée, mais un être axiologique. La finalité n'existe qu'en lui, et c'est détruire sa liberté et sa vie morale que d'en admettre une dans le monde, dans la nature. L'homme est un libre médiateur entre le monde [75] des valeurs et celui de la réalité : c'est lui qui introduit une fin. Il n'aurait pu exister, en tant qu'être moral, dans un monde téléologiquement déterminé. La liberté morale est celle de la personne et non celle de la valeur ; et celle-ci, du fait qu'elle ne prédétermine et ne détermine rien, peut lui être unie. Si, pour la religion, Dieu est le terme suprême, pour l'éthique, par contre, c'est l'homme qui prime tout. La liberté humaine est opposée à la volonté divine. Et Nicolas Hartmann postule l'athéisme au nom de la dignité de l'homme, au nom de sa liberté et de sa création. Un semblable postulat moral s'oppose rigoureusement à celui de Kant. L'éthique et l'anthropologie de Nicolas Hartmann sont métaphysiquement inconséquentes. Mais il est impossible de nier l'importance de sa problématique, car elle pose avec gravité la question de la liberté de l'homme et celle de la création des valeurs. C'est

33 Cf. *Ethik*.

avec raison qu'il s'élève contre l'éthique fondée sur la conception téléologique du monde, qu'il prend la défense de la liberté et de la vocation créatrice de l'homme. Toutefois, comme je l'ai déjà signalé, une question demeure sans réponse : d'où l'homme prend-il sa liberté ? D'où lui vient la force de créer des valeurs ? Dans le problème des rapports existant entre la volonté de Dieu et la liberté de l'homme, Hartmann ne tient pas suffisamment compte de toute la complexité de la pensée religieuse et théologique [34].

Deux penseurs géniaux, méconnus à leur époque, ont eu une importance bien plus décisive dans le domaine de l'anthropologie : ce sont Kierkegaard et Bahoffen. Kierkegaard qui fut un remarquable psychologue, détermine l'homme d'après l'angoisse et l'effroi vécus par lui [35]. L'effroi ou l'angoisse (Angst) exprime toute sa haute signification, son incapacité à se suffire à lui-même, son attitude à l'égard du Dieu transcendant, son état de péché et, conséquemment, sa chute. La peur atteste que l'homme doit être déterminé par rapport à ce qui lui est supérieur. Kierkegaard voit précisément l'indice de sa valeur dans l'effroi irraisonné devant le mystère transcendant de l'être, devant ce qu'Otto appelait le *Mysterium tremendum* [36]. [76] Bahoffen dévoile la couche profonde et archaïque de la nature humaine, le lien originel la rattachant au sein maternel, la lutte du principe masculin-solaire et du principe féminin-tellurique, la métaphysique du sexe en l'homme, dont la polarité lui apparaît être l'indice essentiel [37].

Aucune des doctrines anthropologiques que nous connaissons n'épuise le sujet, ni ne nous donne complète satisfaction. Scientifiquement parlant, c'est la définition de l'homme comme *homo faber* qui est la plus conséquente. L'outil, prolongeant le travail de la main humaine, dégage l'homme de la nature. L'idéalisme définit l'homme en tant que porteur de la raison et des valeurs logiques, éthiques et esthétiques. La philosophie grecque voulait découvrir en l'homme un principe rationnel, supérieur et stable qui s'élèverait au-dessus de l'inconstance du monde. Cette aspiration comportait une vérité indiscu-

34 À vrai dire, Hartmann reprend l'argument de Luther, mais dans un sens inverse.

35 Cf. Der Begriff der Angst.

36 Cf. Das Heilige.

37 Cf. *Das Mutterecht*. Voir également l'excellent exposé de Bahoffen par Georg Schmidt : *Bahoffens Geschichtephilosophie*, 1929.

table. Mais ce qui y demeure obscur, c'est la manière dont l'homme naturel s'unit à la raison et aux valeurs idéales, puisque cette raison et ces valeurs se trouvent être en lui des principes supra-humains. En d'autres termes, comment le supra-humain s'intègre-t-il à l'homme ? Dans cette conception, l'homme est déterminé d'après un principe qui n'est pas un principe humain. Et ce qui est difficile à définir, c'est précisément ce qui, en lui, est spécifiquement humain. Admettons que l'homme soit un animal raisonnable, ni la raison en lui, ni l'animal ne sont toutefois ses traits caractéristiques. On substitue ici au problème de l'homme un autre problème. Quant au naturalisme, qui voit en l'homme le produit de l'évolution du monde animal, il est encore plus inconséquent. Car s'il en était ainsi réellement, l'homme en tant qu'être distinct, ne pouvant être déduit de quoi que ce soit de non-humain, ou y être réduit, n'existerait pas. Il ne serait plus qu'une manifestation passagère de la nature, qu'un animal en voie de perfectionnement. La doctrine évolutionniste de l'homme tombe dans toutes les contradictions, toutes les faiblesses et toute la superficialité de la doctrine évolutionniste en général. Ce qui y demeure vrai, c'est le dynamisme et l'instabilité de la nature humaine. Mais ce dynamisme ne correspond nullement à l'évolution : il est lié à la liberté et non à la nécessité. [77] La doctrine sociologique n'est guère plus satisfaisante en ce qui concerne l'homme, bien que celui-ci soit incontestablement un animal social. En soutenant qu'il est un animal que dresse, discipline et façonne la société, elle le dépossède de ce qui représente une valeur en lui, estime que tout lui a été conféré par cette société, qu'il est de ce fait obligé de vénérer comme une divinité [38].

Enfin la psychopathologie contemporaine présente une nouvelle doctrine anthropologique, selon laquelle l'homme est avant tout un être malade, chez lequel les instincts naturels, celui du sexe et celui de la domination sont affaiblis, réprimés et évincés par une civilisation ayant provoqué le conflit douloureux du conscient et de l'inconscient. L'anthropologie de l'idéalisme, celle de l'évolutionnisme naturaliste, du sociologisme et de la psychopathologie ont saisi des traits essentiels de l'homme : en effet, ce dernier est à la fois un être portant en lui la raison et les valeurs, un être qui se développe, un être social et un être souffrant des conflits du conscient et de l'inconscient. Mais aucune de ces formules n'a embrassé en entier l'être de sa nature.

38 Cf. Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

Seule l'anthropologie biblique et chrétienne correspond à la doctrine de son intégralité, à celle de son origine et de sa destination, bien qu'elle soit elle-même insuffisante et incomplète, et que l'on puisse tout autant en déduire l'exaltation de l'homme que son amoindrissement.

Deux pensées fondamentales reposent à la base de l'anthropologie chrétienne : celle de l'homme image du Dieu Créateur, et celle de Dieu incarné en l'homme. Malheureusement, on n'en a pas tiré toutes les déductions anthropologiques possibles. Car si l'homme est un être pécheur, un être raisonnable, un être qui évolue, un être social ou un être souffrant du conflit du conscient et de l'inconscient, IL EST AVANT TOUT UN ÊTRE CRÉATEUR. La conception de l'homme comme *homo faber*, bien que d'une manière incomplète et unilatérale, avait compris ce trait essentiel. Mais l'homme n'est un être créateur que s'il est un être libre, un être qui jouit de la liberté créatrice ; il n'est homme que s'il réunit et concilie en lui deux principes dans une parfaite interdépendance. Ce sont, d'une part, le principe de la liberté originelle, que rien ni personne n'a déterminé, qui s'enfonce dans l'abîme du non-être, du [78] méon, et d'autre part, le principe déterminé par l'image et le dessein de Dieu, que cette liberté peut aussi bien réaliser qu'anéantir. La révélation divine est communiquée au monde et y agit toujours à travers l'homme. Celui-ci cherche avec ardeur à entendre directement la voix de Dieu, mais elle ne lui est perceptible que dans l'homme. C'est ainsi que Dieu s'est servi de Moïse, des prophètes, des grands sages, des apôtres, des docteurs de l'Église, des saints. Il n'y a pas de voie menant à Dieu autrement que par l'homme. En tant qu'être libre, l'homme porte en lui le verbe divin, principe activement créateur et non pas passivement réceptif. Dieu s'exprime dans le monde par son interaction avec l'homme, à travers Sa rencontre avec lui, à travers la réponse de l'homme à Sa parole et Son appel, autrement dit, à travers la réfraction du principe divin dans la liberté humaine. L'homme porte en lui ce que l'on appelle le néant créé et ce qui est en réalité l'incréé en lui, c'est-à-dire la liberté ; il tire son origine à la fois de Dieu et de la poussière, de la création divine et du néant, de l'idée divine et de la liberté. D'où l'extraordinaire complexité de sa vie religieuse, d'où également l'incohérence et la polarité de sa nature.

La conciliation en lui de principes opposés n'a pas été uniquement déterminée par la chute, comme on le croit si souvent, elle découle de la dualité qui se trouve à l'origine même de sa nature. L'élément irrationnel en lui ne résulte pas simplement de sa chute, il résulte avant tout de la liberté qui précède l'être et la création du monde. Et qu'est-ce que la chute sinon le retour de l'être au non-être, sinon une libre résistance à la création et à l'idée divines concernant l'homme ? La chute ne peut pas être expliquée à l'aide des catégories du Créateur et de la créature, elle demeure totalement inintelligible en tant que révolte de la créature contre le Créateur. En effet, la créature ne peut pas se détacher de son Auteur, car elle ne peut pas trouver les forces nécessaires pour le faire et ne peut en engendrer la pensée même. La chute n'est explicable que par le troisième principe : la liberté incréée, le non-être antérieur à l'être, que par l'abîme méonique, qui n'est ni le Créateur, ni la créature et qui n'est pas un être coexistant avec l'être divin. C'est là le mystère final caché au delà de l'être, d'où découlent des conséquences incalculables pour l'éthique et par quoi s'expliqueront et le mal et la [79] création du nouveau, l'avènement de ce qui n'a pas existé. L'éthique de l'acte créateur s'élève vers cette vérité originelle.

2. — LE PERSONNALISME. LA PERSONNE ET L'INDIVIDU. LA PERSONNE ET LA SOCIÉTÉ.

Retour à la table des matières

La doctrine de l'homme est avant tout celle de la personne. L'anthropologie authentique doit être personnaliste. Et la question fondamentale est la suivante : comment comprendre les relations entre la personne et l'individu, entre le personnalisme et l'individualisme ? L'individu appartient à une catégorie naturaliste et biologique, tandis que la personnalité appartient à une catégorie religieuse et spirituelle. Je désire élaborer une éthique personnaliste, sans qu'elle soit individualiste. L'individu est une partie de l'espèce, il en est sorti, bien qu'il puisse s'en isoler, s'opposer à elle et engager une lutte contre elle. Il est engendré par un processus biologique et générique. Il naît et meurt. La personne, elle, ne naît pas, elle est créée par Dieu ; elle est l'idée, le dessein de Dieu apparu dans l'éternité ; elle représente pour l'individu naturel une tâche à réaliser ; elle est une catégorie axiologique, appréciative. Nous disons d'un homme qu'il a une personnalité, d'un autre qu'il en est dépourvu, bien que l'un et l'autre soient des individus. Même un individu marquant, du point de vue naturaliste, biologique et psychologique, peut être dépourvu de personnalité. La personnalité constitue une intégralité et une unité, jouissant d'une valeur absolue et éternelle, tandis que l'individu peut ignorer cette intégralité, son unité pouvant être brisée et tout en lui étant devenu mortel. La personne constitue précisément l'image de Dieu en l'homme, et c'est pour cela qu'elle s'élève au-dessus de la vie naturelle. Elle n'est pas une portion de quelque chose, pas plus qu'elle n'est la fonction de l'espèce ou de la société, le produit du processus biologique et de l'organisation sociale : elle est un tout qui peut être comparé au tout que forme le monde. Elle ne peut être pensée ni sous l'angle de la biologie, ni sous l'angle de la psychologie ou de la [80] sociologie. Elle est spirituelle et implique l'existence du monde de l'esprit. Sa valeur est la valeur hiérarchique suprême du monde, une valeur d'ordre spirituel.

Ce qui est fondamental, c'est l'idée que la valeur personnelle suppose l'existence de valeurs supra-personnelles. La personne est le porteur et le créateur de ces valeurs et seul ce fait lui confère son intégralité, son unité et sa signification éternelles. Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que la personne par elle-même ne constitue pas une valeur, qu'elle sert uniquement de véhicule aux valeurs qui lui sont supérieures. Elle représente, au contraire, une valeur absolue et suprême, mais elle n'existe qu'à la condition que les valeurs supra-personnelles existent elles-mêmes. Cela revient donc à reconnaître que l'existence de la personne implique l'existence de Dieu, sa valeur — la valeur suprême de Dieu. En d'autres termes, si Dieu n'existe pas comme source des valeurs supra-personnelles, alors la valeur de la personne disparaît également : il ne subsiste que l'individu soumis à la vie générique et naturelle. La personne constitue, par excellence, un principe moral ; c'est en partant d'elle que l'attitude à l'égard de toutes les valeurs se détermine. Et c'est pourquoi nous la retrouvons à la base de l'éthique. Une éthique impersonnaliste est une *contradictio in adjecto*, car l'éthique est en grande partie une doctrine de la personne. Le centre de la vie morale repose sur la personnalité et non sur les généralités. La personne est une valeur se tenant au-dessus de l'État, de la nation, du genre humain, de la nature et elle ne peut pas, en somme, être placée sur le même plan. Son unité et sa valeur n'existent pas sans le principe spirituel. Car c'est l'esprit qui la constitue, qui opère l'illumination et la transfiguration de l'individu biologique, rendant la personne indépendante de l'ordre naturel.

Toutefois, la personne n'est en aucune façon une idée et une norme abstraites qui écraseraient et asserviraient l'être vivant, individuel et concret. En elle, l'idée ou la valeur idéale correspond à la plénitude concrète de la vie. Le principe spirituel qui la constitue n'a rien à voir avec le spiritualisme abstrait et exsangue. L'antagonisme du bien et du mal, comme celui des valeurs, n'existent que pour elle. La tragédie lui est toujours liée, elle est liée à son réveil, à ses luttes. La personne est créée par l'idée de Dieu et la liberté de l'homme. Et sa vie ne peut pas être [81] une conservation d'elle-même, mais un accroissement et une abdication. Son existence même implique un sacrifice et, réciproquement, il n'existe pas de sacrifice sans elle. L'individualisme psychologique, si caractéristique des XIXe et XXe siècles, est celui chez lequel le personnalisme fait le plus défaut. Nous trouvons chez Proust cette

dissociation de la personne. Le « moi » s'y éparpille en éléments, en sensations et pensées, il perd son unité et son intégralité, l'image de Dieu dépérit, tout s'abîme dans les multiples mailles d'un réseau animique. Si l'âme se raffine moyennant la perte en elle des valeurs supra-personnelles, de celle du principe divin, elle aboutit à une désintégration. A vrai dire, lorsqu'elle a atteint une extrême subtilité, elle requiert un esprit austère, qui la retienne dans l'unité, l'intégralité et la valeur éternelle.

Max Scheler désire élaborer une éthique purement personnaliste et nous lui devons une doctrine intéressante. L'anthropologie philosophique, qui doit justifier l'éthique, est fort pauvre, et Scheler est un des rares philosophes qui lui firent un apport substantiel. D'après lui, l'homme est un être qui s'élève au-dessus de lui-même et au-dessus de toute la vie [39]. Nous avons déjà signalé que Scheler considère l'homme comme étant biologiquement indéterminable. L'opposition primordiale, pour lui, n'est pas celle de l'homme et de l'animal, mais celle de la personne et de l'organisme. Ce dualisme de l'esprit et de la vie est le dualisme fondamental de Scheler. C'est d'une manière très fine qu'il critique l'idée de l'autonomie chez Kant, Fichte et Hegel, y discernant fort judicieusement l'autonomie de l'esprit impersonnel. La philosophie de l'idéalisme allemand était, en effet, très défavorable à la personne, dont elle ne soulevait même pas le problème [40]. Max Scheler s'efforce de défendre non seulement la notion de l'homme, mais même celle de Dieu, en tant que personne, et pour ce faire il distingue la personne du « moi ». Selon lui, le « moi » implique quelque chose hors de soi, il implique le « non-moi ». La personne, par contre, est absolue, elle n'implique rien hors d'elle-même. Elle n'est pas une partie du monde, [82] mais son corrélatif. Il est incontestable que la personne est un tout et non une partie, qu'elle est un microcosme. Et Scheler veut fonder l'éthique sur ses valeurs, en tant que valeurs hiérarchiques suprêmes. Il ne s'agit pas ici de la valeur de la personne en général, mais de la valeur de la personne concrète non-substituable. Nul doute qu'il ait remporté là une victoire sur l'éthique normative ju-

39 La doctrine de la personne est développée dans le meilleur de ses ouvrages : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

40 Georges Gurvitch, dans son intéressant ouvrage : *Fichtes System in der konkreten Ethik*, s'efforce par des arguments, d'ailleurs quelque peu arbitraires, d'interpréter Fichte dans l'esprit du personnalisme.

ridique, notamment sur celle de Kant, cependant il a tort de soutenir que la personne ne suppose rien en dehors d'elle. Il tente par là de défendre la foi en Dieu, en tant que personne ; mais il commet une erreur. Car la personne, par son essence, implique un autre et quelque chose d'autre, ce n'est pas le « non-moi », qui n'offre qu'une limite négative, mais bien une autre personne. La personne ne saurait exister sans amour et sacrifice, sans l'évasion vers un autre, vers l'ami, l'aimé. Confinée en elle-même, elle s'anéantit.

La personne n'est pas l'absolu et Dieu en tant qu'Absolu n'est pas une personne ; par contre, en tant que personne, il demande son autre lui-même ; il devient amour et sacrifice. La Personne du Père suppose la Personne du Fils et celle du Saint-Esprit. Les hypostases de la Trinité sont des personnes, du fait qu'elles s'impliquent l'une l'autre et exigent une réciprocité d'amour. Sous un aspect différent, la personne de Dieu et celle de l'homme se supposent l'une l'autre. Il est impossible de penser un Dieu personnel d'une manière monothéiste abstraite. La personne, en tant qu'Absolu renfermé en soi et se suffisant à lui-même, ne saurait exister. La métaphysique et l'éthique personnalistes sont justifiées par la doctrine chrétienne de la Trinité. La vie morale de la personne doit être conçue à l'image de la Trinité divine, inversée et reflétée dans le monde. La personne suppose l'existence d'autres personnes et sa communion avec elles. Elle est la valeur hiérarchique suprême, elle n'est jamais un moyen ni un instrument. Mais elle n'existe pas en tant que personne, si elle n'a aucun rapport avec d'autres personnes, avec la personne de Dieu. La personne doit sortir d'elle-même, se surmonter elle-même. C'est ainsi que Dieu l'a conçue. Son isolement est toujours l'indice de sa fin prochaine.

L'individu est corrélatif à l'espèce, alors que la personne est corrélative à la société. L'individu se nourrit de l'espèce et il est mortel tout comme l'est cette dernière. Par contre, la personne ne partage point cette destinée, elle [83] jouit de l'immortalité. Toute la complexité de l'homme résulte du fait qu'il est à la fois un individu, c'est-à-dire une partie de l'espèce, et une personne, c'est-à-dire un être spirituel. L'individu, dans son affirmation de soi et son égocentrisme biologiques, peut se détacher de la vie de l'espèce, mais ce fait n'aboutit jamais par lui-même à l'affirmation, à l'éclosion et à l'épanouissement de la personne. C'est pourquoi l'éthique chrétienne est personnaliste, sans être pour cela individualiste. L'isolement de la personne dans l'individua-

lisme contemporain entraîne sa déchéance et sa dépersonnalisation progressive. L'ego endurci, — ce produit du péché originel —, n'est pas la personne, car celle-ci ne se manifeste précisément que lorsque l'ego se trouve refondu et vaincu. Dans l'espèce naturaliste, l'individu mène une lutte acharnée en vue de son affirmation, de son existence et de sa prédominance ; mais elle n'est liée en aucune façon aux valeurs de la personne. Car le combat qui se livre pour l'élévation et la valeur de celle-ci est un combat spirituel et non biologique. L'homme étant un être métaphysiquement social, il se heurte inévitablement dans ce conflit à la société. Mais la personne n'appartient au collectif social que par une partie de son être ; par tous ses autres éléments constituants elle relève du monde spirituel. S'il lui est impossible de ne pas déterminer son attitude à l'égard de la société, elle ne saurait néanmoins être moralement déterminée par elle. Aussi le problème éthique de leurs corrélations est-il fort complexe. L'individualisme singulariste en est une solution tout aussi fausse que l'universalisme social [41].

Deux processus se déroulent simultanément dans le monde : celui de la socialisation et celui de l'individualisation de l'homme. Nous assistons à tout moment à l'antagonisme mettant aux prises la conscience morale de la société et celle de la personne. D'où la distinction entre le droit et la moralité. Ce qui nous frappe, c'est qu'aux XIXe et XXe siècles, l'homme se soit laissé convaincre de ce qu'il recevait intégralement de la société sa vie morale, sa distinction entre le bien et le mal, sa valeur. Il était prêt, semble-t-il, à renoncer au droit d'aînesse et à l'indépendance de sa conscience et de son esprit. Auguste Comte, Karl Marx, Durkheim ont pris la conscience morale du [84] clan primitif pour le summum de celle de l'humanité. Aussi ont-ils rejeté la personne, ne conservant que l'individu corrélatif au collectif social. L'éthique doit déclarer une guerre spirituelle avant tout à cette socialisation définitive de l'homme étouffant la liberté de son esprit. Si elle se laisse socialiser, elle indique que la société et l'opinion publique exercent une oppression sur la vie spirituelle de la personne et sur la liberté de son appréciation morale. L'ennemi de la personne est la société et non la communauté ou l'universalisme ; et seul le pseudo-universalisme, dont Hegel nous fournit un exemple, et que nous retrouvons également dans l' « Ethique » de Wundt et dans la

41 Voir l'ouvrage de Franck : Les fondements spirituels de la société.

philosophie sociale de Spann, peut apparaître comme lui étant dangereux.

La vie morale et la vie sociale s'entrepénètrent à un degré tel, que l'expérience morale de l'homme acquiert une portée sociale. Toutefois, le phénomène moral n'a pas une origine sociale : il est avant tout un phénomène primordial d'origine spirituelle. La conscience n'est pas déposée par la société dans la personne humaine, bien que cette société agisse sur elle. La société est soumise à une appréciation morale, mais elle ne saurait être la source de ce jugement de valeur. Ce sont les mœurs qui ont une origine et une sanction sociales, et elles n'offrent pas un phénomène moral. Or l'éthique philosophique, par distinction d'avec la sociologie, étudie non pas les mœurs, les opinions, et les coutumes morales, mais le bien et le mal eux-mêmes, les évaluations et les valeurs originelles. Ce ne sont pas les sentiments humains relatifs au bien qui constituent son objet, mais le bien lui-même.

Westermarck [42], Durkheim, Lévy-Bruhl font d'importantes et intéressantes recherches, mais elles n'ont pas de rapport direct avec l'éthique : elles passent indifférentes devant son problème fondamental. Quand Westermarck soutient que les émotions morales naquirent du *ressentiment* [43], il émet une pensée ingénieuse du point de vue social et psychologique, pensée qui se trouve confirmée par la psychopathologie contemporaine ; mais elle n'a rien à voir avec le problème du bien et du mal, avec l'avènement de la distinction et des évaluations morales. La conscience [85] est orientée vers un phénomène d'ordre secondaire. En effet, tout ce que nous enseignent la sociologie et la psychologie sociale se rapporte à un monde postérieur à la chute et à l'apparition du bien et du mal. Elles gravitent autour des opinions et des évaluations humaines, tout en ignorant la réalité originelle, qui les détermine ; la personne dans sa profondeur leur échappe, elles n'ont affaire qu'au collectif. Marx enseigne, par exemple, que l'antagonisme des classes entrave la lutte organisée de l'homme contre la nature, autrement dit l'épanouissement de la puissance humaine ? Cet antagonisme, d'après lui, se transpose dans le reflet, dans la sphère fictive de la religion, de la philosophie, de la morale, de l'art, de l'idéologie ; ce qui, toutefois, ne l'empêche pas d'émettre des évalua-

42 Cf. The Origin and Development of moral Ideas, 2 volumes.

43 En français dans le texte, (N. des tr.).

tions et des jugements moraux. Pour lui, la puissance sociale de l'homme et son pouvoir sur la nature constituent une valeur suprême. Mais d'où dérive la haute estime où il les tient ? Quelle en est la raison, puisque, selon sa propre théorie, cette appréciation lui est dictée par la société à un certain degré de son développement, alors qu'elle a acquis une certaine structure ? Marx utilise naïvement les catégories du bien et du mal, mais leur problème, celui de leur genèse, ne trouble aucunement sa conscience.

L'éthique sociologique peut être fort utile à l'étude d'un stade quelconque du processus moral de l'humanité. Quand les sociologues découvrent notamment que l'unité sociale est déterminée par l'unité totémiste du clan et non par le lien du sang, ils la suspendent, non sans raison, aux croyances religieuses primitives. La conception même de l'espèce en devient plus complexe, car en elle s'introduit non seulement l'élément du sang, mais aussi celui de la foi. La parenté par le totem est reconnue plus importante que celle de la consanguinité [44]. Mais la sociologie commet l'erreur de subordonner intégralement la conscience morale à l'espèce, bien qu'elle conçoive celle-ci d'une manière plus complexe.

Toute la conscience morale primitive de l'humanité se trouvait sous l'empire mystique de l'espèce. Et l'homme était contraint de soutenir une lutte héroïque pour s'affranchir de son joug, du pouvoir de sa bénédiction et de sa malédiction. Le réveil de la responsabilité morale et personnelle [86] correspond à un processus fondamental de l'humanité, qui dégage précisément le phénomène moral du pouvoir de la société et de la compétence de la sociologie. Et c'est à grand peine que l'homme différencie la responsabilité personnelle et la responsabilité générique. La malédiction de l'espèce harcelait l'homme antique et l'on sent en elle comme la réfraction, dans l'élément naturel et païen, de la malédiction du péché originel. La notion du péché personnel somnolait encore, ou plus exactement elle se confondait avec le péché générique. D'ailleurs, toute la morale archaïque est une morale socialement générique, dont nous retrouvons les traces jusque dans notre humanité contemporaine. La distinction entre l'individu et l'espèce, la personne et le collectif social nécessite chez l'homme un effort spirituel suprême. Et nous la voyons à nouveau disparaître dans le communisme actuel. L'homme contemporain rend moralement responsables

44 Voir *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, de Durkheim.

les familles, les classes, les nations, les professions, les partis, les croyances et dégage avec difficulté la responsabilité purement personnelle. Il faut reconnaître, néanmoins, que l'idée de la responsabilité générique comporte une part de vérité, en ce que chacun est responsable pour tous, que les hommes sont liés entre eux, que la personne n'est pas un être isolé. La tragédie antique était indissolublement rattachée au délit et à la vengeance grégaires, à l'expiation d'un crime ignoré. L'homme était plongé dans le grand tourbillon de la nature, dont le pouvoir s'affirmait avant tout comme celui de l'espèce. Le porteur de la loi et de l'évaluation morales se trouvait être de ce fait la lignée et non l'individu.

Seul le christianisme parvient à libérer définitivement la personne du joug des forces cosmiques et grégaires. Mais, de ce fait même, il rend sa vie morale indépendante du collectif. Si l'on veut que la personne humaine devienne métaphysiquement, ontologiquement indépendante, non seulement de l'espèce, mais même de la société, il faut reconnaître la préexistence de l'âme, reconnaître qu'elle n'est pas le produit du processus générique, n'est pas créée au moment de la conception, mais par Dieu dans l'éternité, dans le monde spirituel.

[87]

3. — LE SEXE. LE PRINCIPE MASCULIN ET LE PRINCIPE FÉMININ.

Retour à la table des matières

Un des problèmes fondamentaux pour l'anthropologie est relui du sexe. La polarité sexuelle caractérise la nature de l'homme. Le sexe n'est nullement une fonction de son organisme : il est une propriété de tout cet organisme ou plus exactement de chacune de ses cellules. C'est ce qu'a découvert Freud. C'est ce qu'a soutenu également Rosanoff [45]. Mais l'être humain n'est pas seulement un être sexuel, il est aussi un être bisexuel qui concilie en lui, dans des proportions différentes et souvent dans une lutte acharnée, le principe masculin et le principe féminin. L'homme, chez lequel le principe féminin ferait to-

45 Voir son remarquable ouvrage : Dans le monde de l'imprécis et du non-résolu.

talement défaut, serait un être abstrait, complètement détaché de l'élément cosmique. La femme dont serait absent tout principe masculin, ne serait pas une personnalité. Car le principe masculin est par excellence anthropologique et personnel ; tandis que le principe féminin est par excellence cosmique et collectif. Par conséquent, seule leur union peut créer la plénitude de l'être humain. Cette synthèse se réalise de deux manières : d'une part, en chaque homme et en chaque femme, au sein de leur nature bisexuelle, androgyne ; et d'autre part, par l'incorporation de la nature masculine à une nature féminine et réciproquement. Dans le monde déchu, il sévit un antagonisme cosmique entre ces deux principes, qui tantôt cherchent à se confondre et tantôt se dressent l'un contre l'autre comme d'implacables ennemis.

Bahoffen dévoila d'une manière géniale cette lutte incessante et pathétique [46]. Le soleil apparaît chez lui comme un principe masculin. Or, le principe masculin est aussi l'esprit. « Solarismus » s'identifie donc à « Paternität ». La lune est un principe intermédiaire mi-masculin, mi-féminin. « Lunarische Tellurismus » est identique à [88] « ehelische Gynockokratie ». La terre est un principe féminin. C'est la matière, la chair au sens mystique du mot. Le rapport le plus étroit existe entre la maternité et la matière. « Chtonische Tellurismus » est identique à « hetärische Gynockokratie ». Bahoffen déploie toute une symbolique grandiose et cosmique du sexe. Selon lui, il se produit dans le monde une rencontre, une action réciproque et une lutte entre le principe solaire masculin, le principe lunaire bisexuel et le principe féminin de la terre. Et les époques universelles alternent selon la prédominance de l'un ou l'autre de ces principes. L'époque archaïque, originelle de l'humanité est, selon Bahoffen, celle de la domination du principe féminin, de la mère-terre. En d'autres termes, Bahoffen découvrit l'ancien matriarcat. Le principal objet de ses recherches est la religion archaïque de l'humanité et il y fait preuve d'une intuition vraiment géniale [47]. Le communisme correspond au matriarcat. Bahoffen, issu lui-même de l'époque romantique, est un des premiers à déchiffrer l'énigme des dieux chtoniens souterrains, qui correspond, en

46 Cf. *Das Mutterrecht*. Bahoffen n'a pas seulement une importance fondamentale pour la sociologie, mais aussi pour la métaphysique du sexe.

47 Il est curieux de noter que Bahoffen a été apprécié pour la première fois par les marxistes pour avoir soutenu l'existence d'un communisme primitif. Voir : *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, de Fr. Engels.

somme, à la mystique de la mère-terre. Le principe maternel est la source, la provenance ; le principe masculin est le but, il est le terme. Le sentiment mystique précède le sentiment moral. Et ce fait nous confirme, une fois de plus, que le porteur du principe moral est bien la personne, comme il nous explique la raison pour laquelle la vie morale fait défaut dans le communisme primitif.

Mais quand on parle de Bahoffen on oublie trop souvent qu'il était chrétien. En effet, pour lui, le réveil de l'esprit et de la personne, c'est-à-dire celui du principe solaire et masculin, et la victoire qu'ils remportent sur la domination immémoriale du matriarcat, sur le communisme primitif et cosmique, sur la religion féminine de la terre et des dieux souterrains, représentent un processus cosmique positif. Bahoffen ne considère pas, à l'instar de Klages, qu'il y ait une décadence dans le triomphe du principe personnel et spirituel. Le rôle considérable que joue son œuvre pour l'anthropologie et l'éthique, provient de ce qu'elle découvre la valeur de la couche profonde et archaïque [89] du collectif subconscient, la portée de l'instinct et du sang dans la vie morale ; alors que la plupart des éthiques avait jusque-là négligé ces problèmes. Ainsi, à travers lui, l'éthique s'élève vers les principes cosmiques.

Le complexe d'Œdipe, auquel Freud et les psychanalystes accordent une valeur aussi universelle, peut être interprété dans un sens mystique et symbolique, autrement dit à la lumière de l'antagonisme cosmique des sexes. Le principe masculin et le principe féminin, la paternité et la maternité, se disputent farouchement l'hégémonie. Le mythe d'Œdipe est une des expressions de ce conflit cosmique. A la lumière du jour, dans le conscient, Œdipe est une victime innocente, mais dans le subconscient il est un fils qui s'éleva contre son père, contre le principe masculin victorieux, afin de s'unir à sa mère, au principe féminin de la terre. C'est là un mythe qui comporte, comme tous les mythes, une profonde réalité : celle du combat antique que se livrent le principe solaire masculin et le principe féminin de la terre pour obtenir la prédominance en l'homme. Ce dernier accepte avec difficulté la victoire du soleil sur la terre, celle de l'esprit sur la matière, celle du principe masculin sur le principe féminin, celle de la personne sur le collectif. Il se révolte contre cette domination qu'exerce le Logos sur le sein maternel, auquel il aspire à retourner et

à s'unir. C'est en somme une protestation contre le détachement d'avec la terre, d'avec la source originelle de la vie.

La tragédie d'Œdipe se déroule au moment où la conscience morale masculine a vaincu et où sa norme prédomine dans la société. La révolte contre le père jouera par la suite un rôle considérable dans l'histoire. Elle revêtira tour à tour la forme d'une lutte contre le pouvoir, contre la raison, contre la norme et la loi. Par contre, la nostalgie de l'élément cosmique originel, des sources de l'énergie créatrice, se fera toujours sentir en l'homme. D'où le conflit des principes dionysien et apollonien, conflit qui se poursuit jusqu'à nos jours. L'homme combat en vue de la personne, tout en s'élevant contre les barrages qu'elle lui impose ; il lutte en vue de la domination du Logos sur l'élément, et s'élève simultanément contre son pouvoir illimité, cherchant à communier à l'âme même du cosmos, dont il est issu. Il va jusqu'à s'insurger contre la naissance même, processus qui l'arrache du sein maternel. À ce sentiment [90] se rattachent ce qu'Otto Rank nomme « le traumatisme de la naissance » [48], et ce que Freud intitule « l'instinct de la mort ».

L'être humain est une synthèse de la personne et du cosmos, du Logos et de la terre, de l'homme et de la femme. Tant qu'il est un être sexuel, il ne peut pas vivre dans la paix et l'harmonie. Car l'anthropologie et la psychologie de l'homme se distinguent radicalement de celles de la femme. Nul ne contestera que la compréhension réciproque n'est atteinte ici qu'à grand peine, qu'elle est entravée par un conflit acharné et cruel. Et le seul grand mythe relatif à l'homme, sur lequel la métaphysique anthropologique puisse se fonder, est celui de l'androgyne. Nous le trouvons dans le « Banquet » de Platon, dans la gnose géniale de Bœhme, où il occupe une place centrale. L'homme, selon le dessein de Dieu, est un être intégral, androgyne, à la fois solaire et tellurique, logique et élémentaire. Et c'est uniquement en tant qu'être complet, qu'il est un être chaste et sage. En tant qu'être sexuel, déchiré, réduit à une seule moitié, il est voué à la désharmonie, à l'attraction passionnée et à l'insatisfaction. Le péché originel est lié avant tout à la rupture sexuelle, à la chute de l'androgyne, à la perte de la virginité et à la formation d'une masculinité et d'une féminité mauvaises, état de choses qui entraîne des conséquences incalculables pour la vie morale de l'homme, pour sa destinée et celle du monde.

48 Voir son intéressant ouvrage du même titre.

Il s'accumule, dans le monde terrassé par le péché originel, une énergie sexuelle, souterraine et inconsciente, que l'homme ne parvient ni à assagir ni à maîtriser. Il s'efforce tant bien que mal à la dissimuler, il en rougit. Mais cette énergie jouit de la répulsion et de l'attraction polaires. Réprimée au dedans, elle devient dangereuse : elle engendre crimes et folies. De la profondeur cachée, elle continue à diriger et à déterminer la vie des hommes. Il est donc vain de prétendre l'ignorer. Notre tâche primordiale consiste, au contraire, à la « sublimer », sans la détruire. La civilisation et le conscient s'efforcent d'imposer un joug à la polarité de la nature humaine. Mais, refoulée dans l'inconscient, l'énergie du sexe prépare sa revanche et, par une constante fermentation, déclenche les névroses. En cela Freud a parfaitement raison, bien qu'il ne saisisse [91] pas la profondeur métaphysique et religieuse du problème. Rosanoff aussi est dans le vrai, sinon dans ses solutions, du moins dans sa problématique. L'ascèse chrétienne fit d'héroïques efforts en vue de vaincre l'épouvante glacée et la malédiction inexorable du sexe en l'homme. Et elle obtint, certes, des résultats considérables. Mais le problème même n'en fut pas résolu. Le sexe est à la fois la source de la vie et la source de la mort. Car l'Eros est lié à la mort, comme l'ont si bien saisi les poètes et les artistes les plus remarquables, ainsi que Freud, qui interprète, toutefois, ce fait à sa façon. Si le sexe a une portée universelle, c'est parce qu'il explique non seulement la vie, mais aussi la mort. Ayant scindé l'image androgyne, il voue l'homme au mauvais infini des vies et des morts. L'amour érotique porte toujours la mort en lui. C'est ce que Wagner nous traduisit d'une manière admirable dans « Tristan et Iseult ». Et contre cet état de chose, même la limitation et la sanctification religieuses de l'Eros sont impuissantes.

La conscience de notre temps se tient sous le signe de la révélation et de la connaissance du mystère sexuel en l'homme. Ce n'est pas en vain qu'à notre époque naquirent un Rosanoff d'une part, un Freud de l'autre. Le problème du sexe est le problème fondamental de l'anthropologie philosophique, et il se tient au centre de la nouvelle éthique. La religion a toujours mieux compris cette vérité que la philosophie et la science. L'ascétisme est avant tout lié au sexe. La hantise qu'inspire le sexe est celle qu'inspirent la vie et la mort dans notre monde pécheur, l'impossibilité de s'y soustraire. L'homme est terrassé dans sa pensée et ses sentiments, sa création et sa conscience morale, non

moins que dans la vie de son organisme, par l'effroi du sexe et par l'énergie sexuelle de la polarité. Vaincu par cette énergie non-illuminée, il peut tomber très bas, mais en la sublimant, il peut atteindre des sommets insoupçonnés, car cette énergie sexuelle, une fois concentrée, peut être la source d'une création illimitée. Le sacrifice de l'Eros la canalisant dans une direction opposée à celle à laquelle elle était naturellement destinée, renforce prodigieusement l'intensité créatrice. Nous en avons une preuve dans la destinée tragique de Kierkegaard, qui trouva une compensation à son amour dans sa création géniale, comme aussi dans celle d'Ibsen.

[92]

Il sera question plus loin de la nature de l'acte créateur, mais il est important d'établir la limite de la création humaine, qui marque sa divergence fondamentale d'avec la création divine : l'homme ne peut pas créer d'être vivant, de personne. S'il y parvenait, ces êtres n'auraient pas été une création de Dieu et n'auraient pas porté en eux Son image ; en d'autres termes, ils n'auraient pas été des personnalités. L'idée qu'ils puissent être une création humaine eût été intolérable. L'être humain est créé par Dieu dans l'éternité, alors que dans le temps il naît de l'homme. Et l'homme engendre du sein maternel, destiné à la naissance et non à la création. La mère, à l'instar de la terre, engendre et ne crée pas. Deux vérités peuvent être soutenues relativement à la personne : premièrement, elle est le principe de la création et non de la naissance ; deuxièmement, elle n'est pas le produit de la naissance, de l'espèce, mais celui de la création divine. Le principe masculin est, par excellence, un principe créateur ; le principe féminin, par excellence, un principe procréateur. Mais, aussi bien dans la procréation que dans la création, ces deux principes ne peuvent être isolés ; ils impliquent une interaction, dans laquelle ils se complètent l'un l'autre. La femme inspire l'homme à créer, et a besoin elle-même, pour engendrer, d'être fécondée par lui.

Le principe maternel éternel n'est pas seulement celui de la procréation, il est aussi celui du soin, de la sollicitude, de la protection, sans lesquelles le monde aurait péri. Ce phénomène trouva son expression dans le culte de la Mère de Dieu, comme protectrice du genre humain. Le principe féminin et maternel reste en vigueur alors même qu'aucune procréation ne se produit. L'élément archaïque du sexe opère en l'homme de profondes perturbations. Mais son énergie, de

procréatrice qu'elle était, peut devenir créatrice, peut se convertir en une force spirituelle. La création, comme nous venons de le voir, est profondément liée au sexe. L'asexualité rend l'homme infertile, elle le rend non seulement incapable d'engendrer, mais incapable de créer. Aussi notre tâche morale ne consiste-t-elle pas à supprimer et à détruire l'énergie sexuelle, mais bien à la sublimer en une énergie créatrice de valeurs. L'homme est un être qui engendre et qui crée, parce qu'il est un être sexuel et déchiré, incomplet et déficitaire. Mais à travers la création, comme à travers la procréation, il aspire à la plénitude, [93] à l'intégrité, à l'image androgyne, bien qu'il ne l'atteigne jamais dans le plan naturel.

L'autre problème fondamental de l'anthropologie est celui du conscient et de l'inconscient.

4. — LE CONSCIENT ET L'INCONSCIENT.

Retour à la table des matières

Pendant longtemps la psychologie fut une des sciences les plus rébarbatives et les plus infertiles qui soient. Elle étudiait les éléments psychiques abstraits, de préférence les processus cognitifs, mais l'homme individuel, concret, lui échappait. La psychologie associative anglaise ne contribua pas à la compréhension de l'âme humaine. Celle de Wundt marqua, dans ce domaine, un certain progrès, mais ses voies étaient arides et n'aboutissaient à aucun résultat fécond. Les recherches de la vie psychique étaient au point mort et le levier, au moyen duquel on eût pu les mettre en mouvement, n'avait pas encore été découvert.

La parole attendue avec tant d'impatience fut proférée non par la psychologie, mais par la psychopathologie dans sa révélation de l'inconscient ou du subconscient. On avait déjà mentionné l'inconscient, mais tout au plus avait-on vu en lui la base biologique, matériellement physiologique de la vie de l'âme [49]. Chez Hartmann la doctrine le concernant correspondait, en somme, à un système métaphysique. Il faut considérer comme les véritables fondateurs de la psychologie vi-

49 Voir notamment : *La psychologie des sentiments*, de Ribot. Dwelsheuvers nous en a donné un exposé sommaire dans son ouvrage : *L'inconscient*.

vante et concrète : P. Janet, Freud, Adler, Jung et Beaudoin [50]. Leurs travaux, dans lesquels ils s'efforcèrent d'adapter les méthodes scientifiques aux investigations des mystères de la vie psychique, furent d'une valeur inappréciable pour l'anthropologie philosophique. Avant eux, les découvertes psychologiques ou anthropologiques étaient presque exclusivement dues à de grands artistes ou à des penseurs dans le genre de Pascal et de La Rochefoucauld, de Kierkegaard et de Nietzsche, [94] et seul un petit nombre de philosophes, tels Maine de Biran, Ravaisson [51], Bergson, W. James et Max Scheler nous avaient fourni de précieuses indications.

La raison, pour laquelle la psychopathologie fit sortir la psychologie de l'impasse où elle était et put l'engager dans une voie nouvelle, est fort compréhensible. En effet, l'ancienne psychologie procédait du postulat que l'homme est, par excellence, un être bien portant, conscient et intellectuel, et l'étudiait comme tel. Or, il y avait là une profonde erreur. Car l'homme est un être malade avec une forte vie subconsciente, et c'est pourquoi une parole décisive, bien que non définitive, revenait, en ce qui le concerne, à la psychopathologie. Cette découverte est d'ailleurs entièrement conforme à la doctrine chrétienne du péché originel. L'âme humaine est dédoublée, en elle sévit un antagonisme torturant d'éléments opposés. L'homme qu'observe et étudie aujourd'hui la psychologie, ne comporte pas seulement la conscience et l'état d'âme actuels : il recèle aussi un homme archaïque, un être aux instincts infantiles, un neurasthénique et un fou. Et ce heurt de la conscience contemporaine avec les éléments archaïques, infantiles et pathologiques, crée la complexité inouïe de l'âme humaine. L'homme ignore à tout moment ce qui se produit en lui et l'interprète arbitrairement aussi bien pour lui-même que pour les autres. La vie du subconscient ou de l'inconscient échappait totalement aux investigations périmées de l'ancienne psychologie, qui prêtait foi à toutes les dépositions du conscient. Or, la différenciation du conscient et de l'inconscient devint fondamentale pour la nouvelle psychologie anthropologique, la maladie de l'âme humaine étant déterminée par leur conflit. Bien que le rôle du subconscient ait été dé-

50 Pour la psychologie des peuples et des cultures, Keyserling a une valeur particulière. Voir son *Das Spektrum Europas*.

51 Voir son remarquable ouvrage : *L'habitude*. Sa distinction entre l'effort et la passion est fort intéressante.

couvert d'une manière géniale par Dostoïewsky, qui anticipait en cela les découvertes scientifiques, et par Nietzsche dans les efforts qu'il entreprit pour comprendre la généalogie de la morale, l'ancienne psychologie s'avérait néanmoins ici impuissante et aveugle.

L'homme est un être passionné qui, fasciné par la profondeur, se précipite aisément dans l'abîme. Et pour s'en protéger, il avait dû avoir recours au conscient. Les racines [95] de son être s'enfonçant dans l'abîme pré-ontologique, il avait dû, dans sa lutte pour sa personnalité, pour l'idée de Dieu, éclairer les ténèbres, élaborer le conscient avec ses limites, passer toutes les impulsions et tous les instincts à travers son crible. Toutefois, cette censure était devenue si implacable que l'homme avait perdu la capacité de comprendre et d'analyser son inconscient. Il dût donc subir une longue période durant laquelle le conscient régna en dictateur.

Il est très difficile de déterminer de manière absolument précise ce que sont le subconscient et l'inconscient. Toute définition étant insuffisante, du fait que nous avons affaire ici à un concept-limite [52]. Le conscient est l'acte intuitif du « moi » humain en ce qui le concerne lui-même, — après quoi ce qui a été vécu rentre dans le souvenir —, tout en étant la distinction du « moi » d'avec le « non-moi », d'avec le monde environnant. Le conscient n'est pas identique à la connaissance ou au connu, mais il désigne toujours une corrélation avec le principe logique s'élevant au-dessus du monde psychique confiné en lui-même. Le « moi » ne se conçoit qu'à travers ce qui lui est supérieur. Le conscient est personnel du fait qu'il élabore la personne, mais il est aussi supra-personnel, social au sens métaphysique du terme. Par sa nature même, il est l'opposé du solipsisme ; il est la con-science, autrement dit, il suppose l'interaction de multiples âmes. S'il n'existait qu'une âme dans le monde, il n'y aurait pas eu de conscient, car il ne surgit que de la rencontre et de l'action réciproques des âmes entre elles, il naît à la fois de la nécessité de la différenciation, et de l'union, de la compréhension mutuelle. Sa censure est une censure sociale. Et, sous ce rapport, il joue dans l'élaboration de l'homme, de la personne humaine, un rôle à la fois positif et négatif. Car s'il accomplit un tra-

52 Jung définit l'inconscient comme « l'ensemble de tous ces phénomènes et processus psychiques qui échappent au conscient, c'est-à-dire qui ne sont pas rapportés de manière réceptive à notre « moi ». Cette définition offre d'ailleurs une tautologie. Cf. *Les types psychologiques*.

vail considérable en ce qui concerne le subconscient impersonnel, il est porté à nier la possibilité du supra-conscient et à obstruer les voies qui y mènent. À tout moment nous constatons l'impossibilité où il se trouve d'illuminer, de transfigurer, de sublimer le subconscient, qu'il parvient tout au plus à réprimer, à refouler [96] au-dedans, engendrant par là d'innombrables conflits dans l'âme humaine. C'est précisément dans ce heurt que l'école de Freud dépista la racine des névroses et des troubles psychiques.

Il existe dans le subconscient de l'âme humaine des traumatismes et des blessures qui datent de la plus tendre enfance et le conscient se préoccupe moins de les soigner que de les dissimuler. L'homme finit par ne plus comprendre ce qui le torture. Le conscient social, triomphant dans les civilisations, exige de lui qu'il refoule les impulsions existant dans les régions crépusculaires de son subconscient, qu'il les bannisse de son souvenir, qu'il les rende conformes aux exigences imposées de sa censure. Or, quand nous abordons l'étude du subconscient nous y trouvons la Libido, cette aspiration sexuelle insatisfaite et inhérente à l'homme dès sa naissance ; nous y trouvons une volonté de puissance et de domination qui souffre d'être constamment mise en déroute ; nous y trouvons un « ressentiment » [53], un amour-propre maladif qui, meurtri et blessé au cours de toute l'existence, suscite l'offense et l'envie. L'homme est malade parce qu'il ne peut se faire à l'idée qu'il ne vit pas comme il aimerait, qu'il ne vit pas dans le milieu ou avec les êtres qui correspondraient aux aspirations secrètes de son inconscient. À tout propos, il se venge sur des innocents de ce que sa vie n'a pas été ce qu'il aurait voulu, de ce que son désir le plus intime est demeuré inexaucé et a été soumis à une inhibition. Freud attribue à la Libido une portée centrale et universelle et l'on peut lui reprocher d'avoir élaboré une métaphysique pansexualiste. Mais son idée fondamentale n'en demeure pas moins géniale et sa méthode indiscutablement féconde.

La doctrine d'Adler sur l'instinct de la puissance, du pouvoir et de la domination et sur l'impossibilité pour l'homme de se réconcilier avec son infériorité, sa situation humiliante et accablante, comporte peut-être encore une plus grande vérité psychologique [54]. Selon sa

53 En français dans le texte. (N. des tr.)

54 Adler est indéniablement le psychologue le plus remarquable de notre époque. Cf. *Le Tempérament nerveux*.

conviction, l'homme trouve dans les névroses une compensation à la défaite qu'il a subie. La Rochefoucauld avait déjà manifesté dans ce domaine une clairvoyance qu'Adler était appelé à justifier par la suite. Les impulsions primitives du [97] subconscient, celle du sexe et celle du pouvoir, jouissent de la capacité de se transformer au point de devenir méconnaissables, de s'idéaliser. Nous nous heurtons dans le conscient de l'homme à une fausse interprétation de la vie du subconscient et il n'est pas si facile d'en démasquer le mensonge, afin d'en dégager l'aveu véritable. Toutefois, Freud a indiscutablement surestimé la force curative du conscient. La psychologie contemporaine exige une pénétration intuitive, elle demande qu'une attention exclusive soit portée à l'étude de l'individualité et du caractère. Elle décèle la couche profonde et irrationnelle de l'âme humaine, qui demeure cachée au conscient. Elle surmonte l'abstraction de l'ancienne psychologie. Suivant en cela les traces de Dostoïewsky, de Kierkegaard et de Nietzsche, elle nous apprend que l'homme est un être qui se torture lui-même et qui torture les autres, auquel le masochisme et le sadisme sont inhérents. Elle seule permet d'amorcer une esquisse des divers types psychologiques et d'inaugurer l'ère de la caractérologie [55].

Jung, psychologue de grand talent, et qui sous bien des rapports est plus près de la vérité que Freud, procède à une classification qui distingue l'introverti, c'est-à-dire celui qui est orienté vers l'intérieur, de l'extraverti, orienté vers l'extérieur [56]. Cette classification est toutefois assez artificielle et aboutit à des conclusions arbitraires. Il en existe une autre, plus profonde et plus originelle, différenciant deux types qui, tout en étant apparentés à ceux de Jung, ne leur correspondent pas complètement. Ce sont, d'une part, les hommes qui vivent en harmonie avec le milieu environnant, bien que cette harmonie soit relative, et d'autre part, ceux qui vivent dans un perpétuel désaccord avec lui, bien que ce désaccord ne soit pas absolu. L'homme pécheur est en général un être désharmonieux, mais le degré de cette désharmonie et son caractère peuvent varier à l'infini. L'homme peut être en harmonie relative avec le monde environnant, non en raison de ce qu'il est moins pécheur, mais parce qu'en lui la spiritualité ne s'étant pas réveillée, il languit moins après une autre vie, parce qu'isolé dans un

55 Cf. Charakterologie de Fr. Seifert dans le Handbuch der Philosophie, 1929.

56 Cf. Les types psychologiques.

milieu restreint, il finit par en être pleinement satisfait. Les êtres souffrant d'une [98] dissonance possèdent souvent une nature plus intérieure et plus approfondie et leur tempérament mélancolique témoigne de leur nostalgie d'une autre vie, d'autres mondes. Par contre, ils sont parfois inaptes à l'activité, à l'action, aux réalisations et s'avèrent asociaux.

Toutefois, si le désaccord avec le monde environnant peut attester une profondeur, il peut témoigner aussi d'un « ressentiment » [57]. L'harmonie et la désharmonie sont liées aux corrélations du conscient et du subconscient. Comme nous l'avons déjà démontré, le conflit qui sévit entre l'homme civilisé et socialisé et son inconscient est un conflit fondamental ayant des répercussions illimitées. Et si l'homme se trouve en harmonie avec les normes et les lois de la civilisation et de la socialité, si même il les crée et les soutient, cela ne veut pas encore dire que cette norme et cette loi aient définitivement maîtrisé son inconscient. Il peut chercher les compensations les plus variées et peut trouver, jusque dans la protection des lois et des normes, de quoi satisfaire son penchant pour la tyrannie, pour la jouissance sexuelle dans la cruauté. Sous ce rapport, le « docteur de la loi » peut fort bien être un véritable sadique. D'ailleurs, les défenseurs de la loi et les piliers de la société ont généralement pour les autres des exigences toutes différentes de celles qu'ils ont pour eux-mêmes.

La découverte la plus triste qu'ait faite la psychopathologie contemporaine est celle de l'absence totale de loyauté et de véracité chez l'homme. C'est, en somme, une véritable dénonciation des bas-fonds humains, un écroulement de toutes les illusions élevées. L'homme adhère très souvent à l'une ou l'autre orientation idéologique pour des mobiles tout autres que le désintéressement pur et simple ; le facteur le plus fréquent est hélas ! quelque « ressentiment » [58], suscité par les insuccès de la vie, les comptes à régler avec lui-même ou avec les autres. L'homme devient un réactionnaire ou un communiste haineux et vindicatif, parce qu'il a connu des blessures d'amour-propre, des échecs ou un amour non-partagé, parce qu'il s'est convaincu du peu de dons qu'il a reçus en partage ou de l'humiliante difformité physique qui est la [99] sienne. Comme l'a si justement montré Adler, l'homme aspire toujours à trouver une compensation, et

57 En français dans le texte. (N. des tr.)

58 En français dans le texte. (N. des tr.)

après avoir expérimenté un sentiment d'infériorité et d'humiliation, à recevoir en d'autres choses une prédominance [59]. Ce qu'accomplissent Freud et Adler à l'aide de leurs nouvelles méthodes scientifiques, élaborées par la psychopathologie et la neuro-pathologie, Marx l'a effectué dans un sens, par sa conception matérialiste de l'histoire et sa divulgation des idéologies, Nietzsche dans un autre, par sa genèse de la morale et sa dénonciation des « bons ». C'est, en somme, un arrachement des voiles, une mise à jour des illusions et des supercheries.

On pourrait suggérer que l'homme est un être sincèrement insincère, qui leurre les autres et, ce qui est encore plus curieux, qui se leurre lui-même. Nous observons journellement ce phénomène dans la vie des familles, où tous les états inconscients de jalousie, d'envie, d'offense, d'ambition et de soif du pouvoir se traduisent dans les rapports conscients, dans les paroles et dans les actes, d'une manière artificielle et mensongère, cherchant des raisons et des excuses fictives, dissimulant sous des dehors trompeurs une réalité toute différente. L'âme humaine est malade, elle subit la pression de tout ce qui fomente dans son inconscient et cherche à cacher ses désordres intérieurs et la désintégration qui en résulte. Les instincts sexuels inconscients prennent dans le conscient les formes les plus inattendues et les substituts de réalisation les plus singuliers.

La psychologie et la psychopathologie scientifiques, tout comme la sociologie d'ailleurs, sont impuissantes, à protéger la dignité de l'homme, à découvrir en lui l'image de Dieu : elles traitent moins de la personne que de sa désintégration, que de l'impersonnel, le « Es » de Freud, le « Man » de Heidegger [60]. Elles connaissent le conscient et l'inconscient dans ses formes inférieures, mais elles ignorent le supraconscient et ne savent pas le distinguer du subconscient [61]. Elles en viennent ainsi à concevoir la structure psychique exclusivement comme un appareil de défense, qui s'élaborerait par suite des conditions de [100] la vie, rendant difficile la satisfaction des penchants et des besoins. L'homme crée des fictions afin de se sentir fort et prédominant, se dédommageant ainsi de sa faiblesse. Freud démasque l'abîme des impulsions pécheresses en l'homme, mais l'âme humaine

59 Cf. Le tempérament nerveux.

60 Cf. Heidegger : *Sein und Zeit*.

61 C'est ce que note Dwelsheuvers dans son ouvrage l'Inconscient. Voir le livre de P. Janet : *l'Automatisme psychologique*.

lui échappe. La psychanalyse traite la vie psychique, comme si cette âme elle-même n'existait pas. C'est aussi une psychologie sans âme. L'image divine en l'homme est complètement ternie et troublée. Il est impossible de l'apercevoir au delà des ténèbres de l'inconscient et du mensonge du conscient. On en vient à se demander d'où les psychanalystes eux-mêmes acquièrent leur clairvoyance lumineuse. La connaissance psychologique contemporaine est amère et pessimiste, et ce n'est pas par l'effet du hasard que Freud a été amené à la métaphysique de la mort. La psychologie nous révèle que l'homme est un être malade, mais elle ne comprend pas qu'il est blessé par le péché. Si la psychologie chrétienne voit aussi en l'homme un abîme de péché et de mal, elle en saisit l'origine et c'est pourquoi elle ne rejette pas l'image de Dieu en lui.

La psychanalyse provoque à son égard une attitude empreinte de dualité. Nul doute que de grandes découvertes scientifiques et une nouvelle ère dans la psychologie et l'anthropologie lui soient dues. Elle projette une lumière sur la source des maladies psychiques et nerveuses de l'homme. L'école de Freud confirme la vérité qu'exprima un jour philosophiquement Solovieff, quand il dit que l'homme sombre dans la folie, sacrifie son intellect, par suite de l'impossibilité où il se trouve de résoudre les conflits moraux et les problèmes de la vie. La période de la psychologie intellectualiste du conscient, qui nous vient de Descartes, s'est close. Le conflit du conscient et de l'inconscient est la plus grande découverte de l'école de Freud et elle reste en vigueur même si l'on ne partage pas le pansexualisme freudien. Cette école porte son attention sur la symbolique dont notre vie est saturée [62]. En effet, comme la vie de l'inconscient se reflète symboliquement dans le conscient, il est de toute nécessité de découvrir cette symbolique. La méthode psychanalytique joue également un rôle prépondérant pour la sociologie, l'histoire de la culture et l'étude des mythes. Jung insiste particulièrement [101] sur l'existence d'un inconscient collectif parallèlement à l'inconscient individuel [63]. L'inconscient collectif révèle l'existence d'une couche archaïque en l'homme. L'âme humaine est torturée par de pseudo-idées morales, par le despotisme de la société hérités des temps antiques. Le mythe

62 Sous ce rapport, Jung est particulièrement intéressant.

63 Cf. Wandlungen und Symbole der Libido. L'ouvrage de Le Bon, *La Psychologie des Foules*, est précieux pour l'étude de l'inconscient collectif.

est enraciné dans l'inconscient collectif. C'est là la pensée fondamentale de Jung. Mais il ne semble pas avoir saisi lui-même la profondeur de l'idée qu'il émettait.

Sans méconnaître ce que nous devons à la psychanalyse, nous ne saurions lui concéder, cependant, la prétention d'être une métaphysique de la vie. Les choses dernières lui échappent, et elle risque d'avoir dans la pratique des conséquences nuisibles. En effet, sa méthode curative concentre l'attention sur la vie sexuelle, au lieu de l'en détourner. Elle dissèque et désintègre l'âme en éléments, prétendant se substituer elle-même à la confession. Mais elle ignore le mystère de la rémission des péchés et de l'illumination de l'âme. Elle moralise et décèle le mal sans savoir ce qu'il est et d'où il vient. Freud lui-même exagère considérablement l'ignorance que nous avons de l'inconscient. L'homme sait qu'il est un être déchu et pécheur et il le sait particulièrement quand il a conscience de lui comme d'une création et d'une idée de Dieu. L'originalité principale de Freud est de dénoncer le rôle néfaste que joue le conscient, en particulier le conscient moral.

La psychologie optimiste et intellectualiste du thomisme, selon laquelle l'homme est un être qui aspire au bonheur, est à côté de la vérité. C'est là une psychologie eudémoniste qui actuellement ne résiste plus à la critique. Dostoïewsky nous a magistralement appris que l'homme est un être irrationnel qui n'aspire pas nécessairement au bonheur, mais plutôt à la souffrance ; et la psychopathologie contemporaine nous le confirme. L'homme ne recherche pas du tout le bonheur. Il tend en réalité aux valeurs et aux biens objectifs dont la possession peut le rendre heureux, mais le bonheur lui-même ne peut pas être une fin consciente qui se suffise à elle-même, car sa poursuite eût été dénuée de tout objet et de tout contenu. Quand un philosophe ou un savant découvre une vérité, il tend vers [102] cette vérité même et non vers le bonheur, bien que la découverte de celle-là puisse le lui procurer. Quand l'homme cherche à s'unir à la femme aimée, il vise non pas la jouissance, mais bien la possession de cette femme qui lui apparaît comme une valeur et un bien. Quant au bonheur et au plaisir, ils ne peuvent être que la conséquence de cette possession, tout comme la souffrance et le tourment, sentiments qui d'ailleurs naissent le plus souvent. Le mot « bonheur » est le plus vide de sens de tous les mots humains. En effet, il n'existe aucun critérium ni aucune échelle

de bonheur, et il ne peut y avoir aucune comparaison entre le bonheur de l'un et le bonheur de l'autre.

Mais s'il est faux de suggérer que l'homme aspire au bonheur, il est également faux de soutenir qu'il est toujours et avant tout un être qui s'aime lui-même. De ce qu'il est un être égocentrique et égoïste, on aurait tort de déduire qu'il s'aime. Il nous donne à tout moment des preuves du contraire, en nourrissant envers lui-même un sentiment d'aversion. Et lorsqu'il éprouve ce sentiment, il ne peut le pardonner à personne et il rejette sur les autres l'amertume qui est dans son cœur. Les hommes les plus haineux sont généralement ceux qui ne s'aiment pas. Ceux qui se portent une affection, qui se plaisent à eux-mêmes, sont la plupart du temps meilleurs et plus indulgents envers les autres. On peut être un égoïste endurci et impitoyable, et n'avoir pour soi aucun sentiment d'amour, éprouver même une répulsion. C'est là un des nombreux paradoxes psychologiques et moraux. Or il y a un amour de l'homme envers lui-même, en tant que création et image divines, qui est voulu de Dieu. Nous devons aimer notre prochain comme nous-mêmes, par conséquent, nous sommes conviés à nous aimer nous-mêmes, à vénérer en nous l'image de Dieu. Cet amour est l'opposé de l'égoïsme et de l'égocentrisme, de cette aliénation mentale qui se place au centre de l'univers. Le manque d'amour envers lui-même, l'insuffisante vénération en lui de l'image divine fait de l'homme un être dédoublé, accumule en lui de secrets et redoutables dangers. Les hommes qui ont le plus d'amour-propre sont pour la plupart des hommes qui ne s'aiment pas.

Saint Thomas d'Aquin considère l'homme comme un être sain et réduit considérablement les conséquences du péché originel. Sa philosophie est une des sources du naturalisme [103] optimiste. Or, en réalité, l'homme est un être malade qui cherche la guérison. Il est un être par principe dédoublé, conciliant en lui les extrêmes : l'amour et la haine, la pureté et l'impureté, la concentration et l'éparpillement, etc. Il est, selon la définition de Kierkegaard, une synthèse du temps et de l'éternité, mais une synthèse oscillante, tantôt s'élevant vers l'éternité, tantôt retombant sous l'empire du temps. Par conséquent, ni la psychologie de Saint Thomas d'Aquin ni celle de Descartes ne correspondent à la réalité.

Bien qu'il jouisse de la raison, l'homme est néanmoins un être irrationnel, c'est pourquoi la psychologie de l'irrationnel est si importante

en ce qui le concerne. Toutefois, comme il est aussi orienté vers les valeurs et les biens suprêmes, vers l'être divin, la psychologie qui décèle en lui un abîme de ténèbres, de contradictions et de souffrances, doit aussi découvrir en lui l'image de Dieu et d'un créateur de valeurs. L'inconscient comporte un automatisme, un inconscient inférieur ou subconscient au sens propre du terme [64]. Mais en lui reposent également les sources de la création de l'homme, de son inspiration et de son extase créatrices. Car le processus créateur s'opérant dans la conscience est toujours secondaire et en quelque sorte « refroidi ».

La faculté d'imagination est la source de toute création. Dieu créa le monde à l'aide de l'imagination et celle-ci a en Dieu une force ontologique absolue. L'imagination joue dans la vie spirituelle et morale de l'humanité un rôle infini ; elle crée magiquement des réalités. Sans elle, il serait non seulement impossible de créer une œuvre d'art, mais il serait impossible de faire une découverte scientifique ou technique, d'élaborer un plan économique ou législatif de la vie. Toutefois, l'imagination surgit du sein de l'inconscient, de la liberté insondable. Elle n'est pas seulement une imitation des préfigurations éternellement existantes, comme l'interprète tout platonisme, elle est la création d'une vision inexistante, tirée du non-être, de la sombre puissance. C'est ce qui nous amène à concevoir la double fonction de l'inconscient dans la vie humaine, où d'une part, il est la source de désordres, du conflit avec le conscient, et d'autre part, la source de la création, de [104] l'inspiration, de la force imaginative. Mais comme source de la création, il entre en conflit avec le conscient qui le violente et défigure ses résultats. Et nous le constatons particulièrement dans la création et les actes moraux de l'homme.

La psychopathologie contemporaine, comme nous venons de le voir, attribue les maladies nerveuses et psychiques aux insurmontables conflits moraux qui naissent de la contrainte exercée sur l'inconscient. Le conscient moral, à travers lequel la société dicte sa volonté à l'individu, se heurte aux instincts profonds et archaïques de l'homme, qui, dissimulés, fermentent dans le subconscient. Et l'homme défaille se sentant impuissant à résoudre ces contradictions morales. Il faut poser comme axiome, que la loi est incapable de transformer la nature humaine et qu'elle ne peut résoudre aucun problème moral individuel. C'est pourquoi nous assistons périodiquement, aussi bien dans l'his-

64 Cf. *L'automatisme psychique*, de P. Janet.

toire que dans la vie individuelle, à la révolte des forces dionysiennes de la vie contre les lois de la civilisation et de la société. Et nous ne pouvons pas toujours regarder cette insurrection comme un mal, car sans elle la vie se serait définitivement ossifiée. L'homme ne remarque pas, en somme, qu'il vit dans un état de démence qui n'est qu'extérieurement déguisé. La conscience humaine oscille entre deux abîmes, l'abîme supérieur et l'abîme inférieur, entre le supra-conscient et le subconscient. D'où le dédoublement moral de l'homme que Dostoïewsky sut nous dépeindre avec une rare pénétration, d'où la dualité de la personne, dualité qui figure chez Proust hors du conflit du bien et du mal [65].

Le conscient moral, qui édicte les lois et les normes ne se heurte pas seulement à l'instinct, au subconscient, à la nature antique, elle se heurte aussi à la grâce, au supra-conscient, au divin. Là gît toute la complexité du problème moral. Il serait absolument faux, en effet, de s'imaginer que les passions et les attirances humaines, inhibées par le conscient moral, aient toujours pour mobiles la cupidité, l'égoïsme, la recherche du plaisir. Cela reviendrait à introduire un point de vue rationnel et téléologique dans la vie subconsciente. C'est d'une manière désintéressée que [105] l'homme aspire à la violence, au pouvoir, à la prédominance, à la cruauté, à la volupté et qu'il se détruit lui-même. L'aspiration aux jouissances sexuelles, la dépravation sont intégralement dues à l'infiltration de l'élément conscient dans la vie inconsciente du sexe [66].

Le principal mérite de Freud est d'avoir osé rejeter les voiles qui recouvraient depuis tout temps la vie du sexe. Mais ce faisant il a voulu la rendre consciente. Il ne vise pas seulement la connaissance de la vie sexuelle, ce qui serait pleinement justifié, mais il tend à introduire en celle-ci le conscient, ce qui est inadmissible. Là réside le danger de la psychanalyse en tant que méthode thérapeutique. La vie sexuelle elle-même doit demeurer dans la sphère de l'inconscient. Si la contemplation esthétique de l'acte sexuel est inconcevable, il en est de même de la réflexion de la conscience en ce qui le concerne. La Libido n'est pas seulement une attirance vers l'union charnelle, elle est

65 Georges Rivière, dans ses articles, souligne avec une grande finesse ce point qui différencie Proust d'avec Dostoïewsky.

66 Voir sur ce sujet les articles de Troitzky, *Le mariage et le péché*, dans les n°s XV et XVII de la revue russe *La Voie*.

aussi une source de création, celle-ci étant toujours fondée sur la polarisation. Mais la sublimation de l'impulsion sexuelle dans la création ne s'effectue nullement à travers l'hégémonie du conscient. Au contraire, le rationalisme saisit le moins le mystère de la sublimation. L'école de Freud inaugure également la fin de l'idéalisme et du matérialisme naïfs. Ce dernier était fondé sur l'ignorance du mystère de l'inconscient, sur l'introduction du point de vue rationnel téléologique dans la compréhension de la vie élémentaire de l'âme, d'ailleurs cette ignorance était également inhérente à l'idéalisme naïf.

J'ai déjà démontré que l'homme souffre du contraste existant entre ce qu'il fait et ce qu'il voudrait faire, entre la vie qu'il mène et celle qu'il aimerait mener : qu'il souffre de ce que l'impulsion de son inconscient soit soumise à l'inhibition du conscient social. Mais ce qui est particulièrement curieux, c'est que le conscient et l'inconscient se transmuent l'un en l'autre. Les lois, les normes, les limitations établies à une époque donnée, en un mot ce qui formait le conscient dans la vie des sociétés antiques, se transforme par la suite en subconscient et subsiste sous forme d'instincts ataviques. Là se manifestent les limites du conscient. Les anciens tabous institués par le conscient [106] social, qui était également le conscient religieux, se transposent, aux stades subséquents de la vie de la société, dans la vie du subconscient, où ils se heurtent à de nouvelles formes de conscient. Aussi les limites du conscient et de l'inconscient sont-elles relatives. La victoire authentique se remporte donc non pas dans le conscient, mais dans la sphère du supra-conscient, autrement dit en l'esprit. L'obsession maniacale de l'homme, forme la plus répandue de la névrose psychique, marque un égarement du conscient, dans lequel son champ réel se rétrécit et se fixe exclusivement sur un objet donné. Par conséquent, la guérison ne peut pas être atteinte ici par son intermédiaire, puisque c'est lui précisément qui est la cause de la maladie. En réalité, elle n'est accessible que par l'intervention du supra-conscient, procédant du monde spirituel. Cette constatation implique l'élaboration d'une nouvelle éthique, s'appuyant non plus sur les normes et les lois du conscient, mais sur l'énergie bienfaisante de l'esprit. La doctrine chrétienne de la grâce a toujours proclamé le rétablissement de la santé, que la loi n'est pas en mesure d'effectuer ; mais nulle éthique ne fut élaborée en partant de cette vérité. L'homme aspire non seulement au

retour de la santé, à la victoire sur le péché, mais aussi à la création. Et celle-ci est également une voie de guérison.

Il existe trois éthiques : celle de la loi, celle de la rédemption et celle de la création. Il ne faut pas concevoir leurs corrélations d'un point de vue chronologique, car en réalité elles coexistent. L'éthique, au sens profond du terme, doit être une doctrine du réveil de l'esprit humain, de la force spirituelle et non celle de la loi et de la norme. L'éthique de la loi, qui étouffe le subconscient et qui ignore le supra-conscient, est une survivance de l'affectivité ancestrale de la peur ; et nous, chrétiens, voyons en elle la conséquence du péché originel. L'effroi prévient l'homme du danger qui le menace, en cela réside sa valeur ontologique. Le réveil de l'esprit comporte une très grande souffrance. Il dédouble et enchaîne l'énergie vitale. Ce n'est qu'aux stades subséquents qu'il se manifeste dans l'énergie créatrice. Le principe spirituel supra-conscient dégage l'homme de la nature, dépossédant celle-ci en quelque sorte de son âme, lui ravissant sa force démoniaque. Et un combat entre l'esprit et la nature s'engage en l'homme, combat dont le conscient devient l'arène.

[107]

Le réveil de l'esprit se tient sous deux signes : celui de la rédemption et celui de la création. Mais l'esprit qui se tient sous le signe de la rédemption expose l'âme à de nouveaux dangers ; car celle-ci peut être absorbée à un tel point par l'idée de la perdition et du salut que le conscient en subit une contraction maniacale et maladive. Dès lors le salut ne peut venir que de l'énergie spirituelle, que de l'ébranlement créateur de l'âme. La rédemption ne se consomme que dans la création. C'est là l'idée essentielle de la nouvelle éthique. L'âme redoute le vide, et si elle n'a pas de contenu créateur positif, elle accueille en elle les mensonges, les fictions et les mirages. L'éthique de la rédemption, tout en marquant le réveil de l'homme spirituel et sa lutte avec la « nature », favorise, par un étrange paradoxe, l'emprise scientifiquement cognitive et technique qu'il exerce sur elle. Mais ce pouvoir technique qui transmet les instruments de lutte au milieu social extérieur et qui en élabore de nouveaux, déjà non-héréditaires, aboutit comme nous l'avons vu, à la régression anthropologique de l'homme en émoussant les possibilités de sa structure. C'est là un problème anthropologique et éthique à la fois important et inquiétant, qui n'est pas résolu à la période dualiste, où coexistent l'éthique de la rédemption et

la technique scientifique sécularisée, arrachant l'homme du sein de la nature, lui donnant le pouvoir sur celle-ci et le menant à la dégénérescence de sa propre entité. Le conscient, et la civilisation fondée sur celui-ci, provoquent d'incalculables troubles chez l'homme, le dédoublent et l'affaiblissent. Et le paradoxe naît ici de ce que ce même conscient est lié au réveil de l'esprit et à l'éthique de la rédemption qui lui correspond. L'homme n'est guéri de son affaiblissement et de son dédoublement que par le triomphe ultérieur du supra-conscient et par l'éclosion de l'éthique de l'énergie créatrice, qui perpétue et parachève l'œuvre spirituelle de la rédemption. Dans le supra-conscient, l'homme n'est déjà plus seul, il est uni à Dieu.

Il est indispensable de s'arrêter encore sur un problème essentiel pour l'éthique et l'anthropologie, et qui se rattache à la doctrine du libre arbitre.

[108]

5. — LE LIBRE ARBITRE ET L'ÉTHIQUE.

Retour à la table des matières

Le problème religieux et métaphysique de la liberté, dans lequel est enraciné également le problème éthique, n'a rien à voir avec la doctrine traditionnellement scolaire du libre arbitre, qui repose sur de fausses prémisses, sur une psychologie périmée et ne saurait être retenue. L'ancienne conception de la volonté, qui voyait en elle un des éléments de la vie de l'âme, à l'aide duquel l'homme effectue un choix entre le bien et le mal, devenant responsable de ce dernier, est erronée. Il est tout à fait évident que cette doctrine fut dictée par des considérations utilitaires et pédagogiques. Le libre arbitre, en tant que *liberum arbitrum indifferentiæ*, n'existe pas ; il offre plutôt un esclavage qu'une liberté, et l'homme doit se sentir affranchi et soulagé quand il ne lui faut plus choisir, c'est-à-dire demeurer en état de dédoublement, parce que le choix est déjà fait. Le principe traditionnel du libre arbitre n'est pas un principe créateur. Loin d'élever l'homme, il l'amoindrit, car par son intermédiaire ce dernier ne peut rien créer, il ne fait qu'accepter ou rejeter ce qui lui est tendu du dehors.

On pourrait même établir le paradoxe suivant, qui joua un rôle considérable dans l'histoire des idées religieuses : le libre arbitre se tenant éternellement devant la farouche nécessité de procéder à une élection qui lui était imposée du dehors et d'en haut, asservissait et opprimait l'homme ; la libération véritable ne procédait que de la grâce, l'homme étant libre quand il n'est pas dans l'obligation de choisir. Sous ce rapport, il y avait une vérité chez Luther, bien qu'il l'exprima incorrectement. N. Hartmann, qui soutenait que le point de vue téléologique dans l'éthique aboutit à la négation de la liberté morale de l'homme et affirme la nécessité, avait raison, bien que lui-même ne le surmonta pas complètement dans sa doctrine des valeurs idéales. Le point de vue téléologique joint à la doctrine du libre arbitre peut se formuler de la manière suivante : l'homme doit soumettre sa vie à la fin suprême qui lui a été proposée et lui subordonner hiérarchiquement toutes les autres fins inférieures, le libre arbitre lui don-

nant [109] la possibilité de le faire. Une doctrine semblable, fort répandue d'ailleurs, ne correspond nullement ni à la psychologie contemporaine, ni à la révélation chrétienne et aboutit à une éthique servile.

Le point de vue téléologique qui remonte à Aristote doit, d'une manière générale, être abandonné ; la dignité et la liberté morales de l'homme n'étant pas du tout déterminées par la fin à laquelle il soumet son existence, mais bien par la source d'où découlent sa vie morale et son activité dans le monde. Dans un certain sens, on pourrait même suggérer que les « moyens », dont l'homme se sert, sont beaucoup plus importants que les « buts » qu'il poursuit, car ils témoignent davantage de son esprit. En effet, s'il tend à la liberté à l'aide de la violence, à l'amour à l'aide de la haine, à la fraternité à l'aide de la division, à la vérité à l'aide du mensonge, sont but élevé ne sera pas une circonstance atténuante dans le jugement défavorable que nous porterons sur lui. Je suis même enclin à croire, que s'il recherchait la violence par la liberté, la haine par l'amour, le mensonge par la véracité, la division par la fraternité, il se trouverait être moralement supérieur. Car ce qu'il y a de plus important pour l'éthique, c'est de savoir ce qu'est l'homme, de quel esprit il vit, s'il y a en lui une lumière intérieure, une énergie bienfaisante et créatrice. L'éthique doit être résolument énergétique et non téléologique. Et c'est pourquoi elle doit concevoir la liberté comme une source originelle, comme une énergie créatrice intérieure et non comme une aptitude à suivre les normes et à réaliser la fin proposée. Le bien moral est donné à l'homme non comme but, mais comme force intérieure devant illuminer sa vie. Ce qui importe réellement, c'est de savoir d'où procède son acte moral, et non pas vers quelle fin il est orienté. Aussi la doctrine de Kant sur l'autonomie n'est-elle nullement une doctrine de la liberté de l'homme, car elle ne se rapporte pas à lui, mais à la loi morale. La liberté n'est nécessaire ici que pour accomplir la loi. Cette éthique autonome rejette l'homme, elle ne reconnaît en somme que la nature morale et raisonnable. Or, le concept qui doit servir de pierre angulaire est celui de la liberté créatrice, en tant que source de la vie et celui de l'esprit, en tant que lumière éclairant cette vie. L'homme est un être qui n'agit pas selon des fins, mais en vertu de la liberté créatrice et de [110] la lumière bienfaisante qui sont enracinées en lui. Aussi le pro-

blème fondamental de l'éthique n'est-il pas celui de la liberté et de la nécessité, mais celui de la liberté et de la grâce.

Un problème qui a aussi son importance pour l'anthropologie et l'éthique est celui des corrélations de la liberté et du principe hiérarchique, corrélations qui, dans la conscience du chrétien, subirent souvent de graves altérations. Quand on lie le principe hiérarchique non pas à la qualité suprême, s'opposant à la quantité et à la masse, mais à la déchéance de la nature humaine, qui devrait soi-disant être domptée, abaissée et guidée d'en haut, on aboutit à une déformation de l'anthropologie. Car ce n'est plus l'homme, ce ne sont plus ses qualités et ses dons que l'on vénère, mais le porteur d'un principe hiérarchique impersonnel. Et la vie tout entière s'élabore de telle façon que ce principe obtienne la prédominance et la direction. L'évêque et le prêtre, le monarque et le policier, le père et le chef de famille, le propriétaire de l'entreprise et le directeur de l'institution, correspondent tous à des ordres hiérarchiques, dont les qualités ne relèvent en aucune façon des qualités humaines, car elles leur sont automatiquement conférées. Ce sont là une anthropologie et une éthique tout à fait particulières. En effet, la signification de l'homme dans la vie, son pouvoir sur elle, se déterminent par la présence en lui d'un principe impersonnel, non-humain. Cette anthropologie n'a aucun rapport avec le culte carlyslien des héros et des grands hommes. Or à la hiérarchie impersonnelle, non-humaine, s'oppose une hiérarchie des qualités et des dons humains. Le saint et le génie, le héros et le grand homme, le prophète et l'apôtre, l'inventeur et l'artisan, correspondent tous à des ordres d'une hiérarchie humaine et la soumission que l'on peut s'imposer à leur égard a lieu dans un tout autre plan que celui où l'on se soumet à la hiérarchie non-humaine et impersonnelle. Le monde pécheur suppose, apparemment, l'existence de l'une et de l'autre de ces hiérarchies, mais il est incontestable que la primauté revient à la hiérarchie humaine.

L'Église ne peut exister sans évêques et sans prêtres, quelles que soient leurs qualités humaines, mais intérieurement elle vit et respire par les saints et les prophètes, par les apôtres et les génies religieux, par les martyrs et [111] les ascètes. L'État ne peut exister sans un chef, sans ministres, fonctionnaires, policiers, généraux, sans soldats, mais les États ne se meuvent, les missions importantes ne se réalisent dans l'histoire qu'à travers les grands hommes, les héros, les talents, les ré-

formateurs, qu'à travers les êtres doués d'une énergie particulière. La science ne peut exister sans professeurs, sans instituteurs, fussent-ils médiocres, sans académies et universités hiérarchiquement organisées, mais elle vit et progresse à travers ses génies, ses innovateurs, ses promoteurs et ses révolutionnaires. La famille ne peut exister sans structure hiérarchique, mais elle ne vit que par l'amour et l'abnégation de soi. C'est donc par la hiérarchie humaine, celle des dons humains que la vie est préservée de la dégénérescence, de l'ossification et de la mort. La hiérarchie impersonnelle, angélique (dans l'Église) est une hiérarchie symbolique qui reflète et préfigure, alors que la hiérarchie humaine et personnelle est une hiérarchie réelle des qualités et des obtentions. Le prêtre est symbolique, le saint, par contre, est réel. Le monarque est symbolique, le grand homme réel. Et la tâche de l'éthique consiste à accorder la prédominance à la hiérarchie réelle, humaine, sur la hiérarchie symbolique non-humaine ; ce qui implique une autre anthropologie, une nouvelle doctrine de l'homme.

L'aspiration humaine, fondamentale pour l'éthique, n'est pas l'aspiration au bonheur, comme elle n'est pas l'aspiration à la docilité et à la soumission. L'homme étant un être libre et appelé à la création, il ne doit pas plus se laisser guider par l'une que par l'autre. Son aspiration primordiale est la recherche de la qualité, de la croissance et de la réalisation de soi, fut-ce même au prix de la souffrance ou de la révolte. L'homme n'existe pas sans le divin en lui, mais ce divin n'est pas seulement symbolique, il est aussi réel.

L'homme a deux sources éternelles dans le monde antique : la source biblique et la source grecque. C'est là qu'il s'élaborait et qu'il se dégageait peu à peu du chaos originel. Mais s'il a avant tout une origine judéo-hellénique, il ne se révèle définitivement et ne s'affirme spirituellement que dans le christianisme, qu'à travers le Christ et la révélation chrétienne. Ce n'est que dans la personne du Christ Dieu-Homme qu'il commença réellement à exister. Et l'idée fondamentale du christianisme en ce qui [112] concerne l'homme est une idée réaliste : celle d'une transfiguration et d'une illumination effectives de sa nature créée ; sa fin est l'obtention des qualités suprêmes et non la préfiguration symbolique dans le monde humain d'un monde non-humain. L'idée anthropologique qui se tient au centre du christianisme est celle du Dieu-Humanité, du royaume théandrique réel, le Christ étant un Dieu-Homme et non un Dieu-Ange. La hiérarchie symbo-

lique est un symbolisme théo-angélique. Or l'éthique ne peut pas être fondée sur une rupture entre Dieu et l'homme, entre le divin et l'humain.

On peut établir l'existence de trois types d'éthiques : *l'éthique théologique, l'éthique humanitaire et l'éthique théandrique*. C'est à la dernière d'entre elles que cet ouvrage est consacré.

[113]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Deuxième partie

L'ÉTHIQUE EN DEÇA DU BIEN ET DU MAL

Retour à la table des matières

[114]

[115]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Deuxième partie :
l'éthique en deçà du bien et du mal.

Chapitre I

L'ÉTHIQUE DE LA LOI

1. — LE DUALISME DU BIEN ET DU MAL.

Retour à la table des matières

L'éthique de notre monde suppose le dualisme du bien et du mal. La conception moniste du monde lui est toujours défavorable et affaiblit en l'homme le pathos moral. Ce dualisme éthique désigne une destruction de la beauté originelle de la création, une altération ontologique, il désigne une blessure chez l'homme. La distinction même du bien et du mal est torturante et n'apporte aucune joie. On peut classer en diverses catégories les courants philosophiques, selon l'intensité avec laquelle le problème du bien et du mal a été traité par eux. En réalité, cette intensité est surtout vécue par rapport au mal, car le bien ne la provoque pas au même degré. Platon, les stoïciens, les gnostiques, Luther, Jacob Bœhme, Pascal, Fichte, Nietzsche, Kierkegaard, Dostoïewsky étaient des penseurs d'orientation éthique, que torturait le problème du mal. Par contre, on ne saurait en dire autant d'Aristote, de Saint Thomas d'Aquin, de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, ou de Hegel. L'orientation éthique de la philosophie ne signifie nullement un moralisme, mais bien plutôt l'inverse. Elle correspond à une expérience tragique du bien et du mal que ne résolvent pas aisément la loi et la norme morales. La conscience morale implique le dualisme où se

trouvent opposés la personne et le méchant monde régnant autour [116] de nous et en nous-mêmes. Et c'est là un indice de ce qu'à la base de l'évaluation et de l'acte moraux reposent la chute, la perte de l'intégrité paradisiaque, l'impossibilité de goûter à l'arbre de la vie de manière immédiate, c'est-à-dire sans avoir recours à la réflexion et à la distinction.

Le paradoxe fondamental de l'éthique réside en ce que le bien moral a une origine mauvaise qui le poursuit comme une malédiction. Le christianisme le mit en lumière d'une manière saisissante en révélant l'impuissance du bien en tant que loi. C'est là le thème fondamental de l'apôtre Paul, qui met en valeur la religion de la grâce. Selon lui, l'homme ne peut pas se justifier, atteindre la sainteté, par les œuvres de la loi. « Aucun homme ne sera justifié devant Lui par les œuvres de la loi, puisque c'est la loi qui donne la connaissance du péché ». « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi ». « Car, si c'est de la loi que vient l'héritage, la foi est rendue vaine et la promesse est annulée ». Si la loi est liée au péché, c'est parce que « le péché n'est pas imputé quand il n'y a point de loi ». Le pathos de l'apôtre Paul est rattaché à l'affranchissement du joug de la loi. « Vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce ». « Etant morts à cette loi qui nous tenait captifs, nous en sommes affranchis, pour servir Dieu sous le régime nouveau de l'Esprit et non sous le régime vieilli de la lettre ». « Vous êtes séparés de Christ, vous tous qui voulez être justifiés par la loi ; vous êtes déchus de la grâce ». « Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes point sous la loi. »

Les paroles ardentes de l'apôtre Paul peuvent produire l'impression d'une complète négation de la loi et d'ailleurs elles servirent fréquemment de prétexte à une prédication de l'anomie. Mais les interpréter ainsi reviendrait à rejeter l'antinomie et le paradoxe de l'éthique légaliste. Le christianisme nous révèle le royaume de la grâce, situé au-dessus de la loi et par delà la loi. Toutefois, le Christ vint non abolir celle-ci, mais l'accomplir. Et prétendre s'élever au-dessus d'elle, c'est s'exposer facilement à retomber en dessous. La loi a une origine mauvaise ; elle est issue du péché ; aussi, bien qu'elle le distingue et le juge, n'est-elle pas en mesure de le vaincre, car jusque dans sa dénonciation, elle peut elle-même devenir malfaisante.

L'éthique de la loi est, en réalité, une éthique pré-chrétienne, [117] non seulement judaïque, mais païenne, primitivement sociale, au sein

même du christianisme ; et ceci s'applique aux éthiques aristotélicienne, stoïcienne, pélagienne et même à l'éthique thomiste dans sa majeure partie [67]. Et cependant cette éthique correspond à un principe éternel, reconnu même par le monde chrétien, puisque en lui le péché et le mal ne sont pas vaincus. Elle a une destinée fort complexe dans l'histoire de la chrétienté. La foi chrétienne est la révélation de la grâce, et l'éthique chrétienne celle de la rédemption. Mais le christianisme s'alourdissant et dégénérant dans le monde normatif était interprété, ainsi que l'Évangile, sous l'angle de la loi, et la grâce elle-même n'en était pas à l'abri. Ainsi la théologie catholique officielle revêt, dans une mesure considérable, un caractère légaliste. Le juridisme, le rationalisme et le formalisme correspondirent toujours à une insertion de la loi dans la vérité de la révélation chrétienne qui, par son essence, est supra-juridique. On redoutait la doctrine de l'apôtre Paul, on s'efforçait de la limiter et de la tempérer. Ces éléments juridiques semi-pélagiens et rationalistes s'infiltrèrent jusque dans la conscience de l'Église. Luther s'éleva ardemment contre cet état de choses, s'efforçant de se placer par delà le bien et le mal [68]. Mais déjà ses prosélytes redoutèrent ses protestations passionnées, tentèrent de les rendre inoffensives et de modérer prudemment son irrationalisme. Seule l'école de Karl Barth revient à sa paradoxalité, suivant par là l'exemple de Kierkegaard [69]. Nous assistons au cours de toute l'histoire du christianisme à l'antagonisme du principe de la grâce, de la renaissance spirituelle, et des principes juridiques et rationalistes.

L'éthique de la loi a de profondes et antiques racines dans la société humaine ; elle remonte aux clans ancestraux avec leurs cultes totémiques, au tabou primitif. Elle diffère de l'éthique personnelle de la rédemption et de la création en ce qu'elle est sociale par excellence. La chute subordonna la conscience humaine à la société, qui devint [118] le porteur et le gardien de la loi morale. Et ceux des sociologues qui enseignent l'origine sociale du moral, s'ils n'en discernent pas la source originelle et le sens profond, entrevoient néanmoins une cer-

---

67 Voir *Les moralistes chrétiens* (Texte et commentaires), *Saint Thomas d'Aquin*, par Etienne Gilson. Ce qui nous frappe, c'est le degré de ressemblance que présente l'éthique de Saint Thomas avec celle d'Aristote.

68 Léon Chestow voit en cela une analogie entre l'œuvre de Luther et celle de Nietzsche.

69 Voir particulièrement *Der Römerbrief*.

taine vérité. L'éthique de la loi est un indice de ce que la société est devenue le sujet de l'appréciation morale, de ce que c'est elle qui établit les interdictions, les tabous, les lois et les normes, auxquels la personne est tenue de se conformer sous peine d'en être retranchée et d'encourir un châtiment. Cette éthique ne peut pas être individualiste, du fait qu'elle ne pénètre jamais dans la profondeur intime de la vie morale, de son expérience et de ses luttes. Elle amplifie le mal par rapport à la personne humaine en établissant des prohibitions et des punitions, tout en le réduisant par rapport à la vie universelle et sociale. Elle élabore une doctrine optimiste relative à la force de la loi morale, au libre arbitre, à la punition des méchants, que confirmerait soi-disant la justice régnant dans le monde. Elle est donc à la fois humaine et inhumaine, humaine parce qu'adaptée aux besoins et au niveau de l'homme, et au plus haut degré inhumaine parce qu'impitoyable à l'égard de la personne, de sa destinée individuelle et de sa vie intime.

2. — LA CONSCIENCE MORALE PRIMITIVE.

Retour à la table des matières

La sociologie et l'anthropologie scientifiques se sont beaucoup occupées de l'homme primitif. Mais les méthodes et les principes fondamentaux de ces études étaient imprégnés de la théorie évolutionniste de la seconde moitié du XIXe siècle. En étudiant les sauvages contemporains, on en tirait des déductions relatives à l'homme primitif. Ce n'est pas comme suite à une étude scientifique, qui, en réalité était impossible, mais comme conséquence d'un principe philosophique préconçu que l'on fut amené à imaginer l'être humain comme vivant à l'origine dans un état de semi-animalité et comme s'étant progressivement raffiné jusqu'au civilisé du XIXe siècle. On établissait le lointain passé de l'homme d'après le présent, d'après les sauvages et les animaux. Et les savants avaient une imagination si [119] faible, qu'ils ne pouvaient se représenter dans le passé que ce qu'ils constataient dans la vie contemporaine et de plus, aux degrés hiérarchiques les plus bas de celle-ci.

Mais l'homme et la vie antiques étaient infiniment plus mystérieux et plus énigmatiques que ne semblent s'en douter les anthropologues et les sociologues. En cela les occultistes et les théosophes sont plus près de la réalité. Il y a une part de vérité dans la Chronique dite Akashique, Chronique du monde, bien qu'elle se vulgarise facilement. Il est indéniable qu'à l'aube de l'humanité, l'univers était dans un état différent de celui de notre monde historique, qu'il était plus diffus, que les limites le séparant des autres mondes étaient moins précises et moins déterminées. La Bible, dans son livre de la Genèse, nous en parle sous une forme voilée. Il faut considérer l'évolutionnisme du XIXe siècle comme étant philosophiquement et scientifiquement dépassé, et reconnaître qu'il ne saurait reposer à la base des méthodes et principes d'investigation et d'analyse. En effet, il est inadmissible de reporter à l'humanité primitive et antique notre manière de penser, notre psychologie, notre tableau du monde, car il ne peut y avoir aucun rapport entre elle et les sauvages ou le monde animal contemporains.

Lévy-Bruhl, critiquant Taylor et Frazer, s'efforce de mettre en valeur la mentalité primitive, fondamentalement distincte de celle des hommes civilisés [70]. Mais sa conception positiviste et rationaliste du monde ne lui permet pas de comprendre ce dont il s'agit ici. Ce qu'il appelle notamment la « loi de la participation » [71] témoigne de ce que la mentalité primitive appartient à une catégorie supérieure à celle du civilisé du XIXe siècle, car elle suggère une parenté mystique entre le sujet connaissant et son objet.

Au cours du développement de la civilisation l'homme ne fait pas que s'enrichir ; s'il parvient à s'élever, il dégénère, tombe et s'affaiblit également. Il est indéniable qu'il a perdu au cours des âges certaines connaissances liées à la proximité des sources de l'être, et qu'il n'en a conservé qu'une vague réminiscence [72] ; comme il est indéniable qu'il y eut dans le passé de grandes cultures, notamment [120] celles de Babylone et de l'Egypte, qui furent suivies d'une régression, où leurs acquisitions furent anéanties. Nous avons de sérieux mobiles de croire à la réalité du mythe de l'Atlantide, qui nous retrace l'histoire d'une ci-

70 Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

71 En français dans le texte. (N. des tr.)

72 Les occultistes ne sont pas les seuls à l'affirmer. Voir notamment *La science mystérieuse des Pharaons*, de l'Abbé Moreaux.

vilisation élevée ayant connu une altération morale et qui aurait sombré définitivement. Par conséquent, il serait plus juste de considérer le sauvage de notre époque comme le produit d'une dégénérescence et d'une décadence, que de voir en lui l'homme primitif et la source du développement humain. Aussi, en caractérisant la conscience morale primitive, ne devons-nous pas anticiper sur la question des sources de l'humanité, nous souvenant que nous avons affaire ici à une stratification secondaire et déjà soumise à l'observation et à l'étude.

Westermarck voyait juste, quand il soutenait que les émotions morales naquirent du « ressentiment »[73]. C'est ce qui explique que la vengeance ait joué un rôle central et primordial dans la conscience primitive, où elle est l'expression de l'éthique de la loi. La terreur antique, la peur était le principal ressort de la vie morale, et la vengeance lui était liée. L'âme de la victime ne devait pas connaître de repos, tant qu'elle n'avait pas été vengée. L'homme antique ressentait très vivement le pouvoir des morts sur sa vie, et l'effroi qu'il en éprouvait était infiniment supérieur à l'insouciance et à la légèreté que manifeste à cet égard l'homme contemporain.

Ce qu'il y a de plus frappant, c'est que l'antique sentiment de vengeance n'ait pas été à l'origine un instinct cruel et sanguinaire, un produit de l'inimitié et de la haine, mais qu'il correspondit au contraire à un devoir religieux, à une émotion morale par excellence. C'est ce que nous trouvons dans la tragédie grecque, celle d'Oreste, où le héros est obsédé par le devoir moral de venger la mémoire de son père, et plus tard dans la tragédie d'Hamlet. L'éthique ancestrale de la vengeance constitue une couche très profonde d'émotions morales. La distinction, l'évaluation et le jugement moraux comportent un élément transformé de vengeance primitive. Le « bon » veut, à son insu, se venger du « méchant », même si cette vengeance n'implique rien de sanguinaire. Le jugement moral de l'antiquité considérait inadmissible de laisser le crime impuni, il en redoutait l'idée même. Or, le châtiment correspondait à une vengeance, [121] l'idée de sanction naissait d'elle. Celui qui punit s'identifie à celui qui venge. Cette idéalisation et cette sublimation de la vengeance, en tant que devoir religieux et moral, trouvent leur achèvement et leur couronnement métaphysiques dans l'idée de l'Enfer.

---

73 En français dans le texte. (N. des tr.)

La conscience morale primitive est une conscience générique et sociale, dans laquelle le sujet moral se trouve être la lignée et non la personne. Et la vengeance, en tant qu'acte moral, est un acte exercé par la lignée et s'étendant à celle-ci. Elle constitue le phénomène moral le plus caractéristique de l'humanité antique, et subsiste, dissimulée sous les apports de la civilisation, jusque dans l'humanité chrétienne, dans la mesure où l'ancienne nature n'a pas été en elle illuminée et transfigurée. Son instinct et sa psychologie, si opposés au christianisme, se transforment en une conception originale, en une nécessité de défendre son honneur et celui de sa race les armes à la main. L'affront fait à l'honneur doit être lavé dans le sang. La lignée inspire un respectueux effroi, auquel se rattache également la peur de l'inceste qui poursuit l'homme depuis les temps immémoriaux. Freud s'est attaché à rechercher un « complexe » dans la tragédie d'Œdipe, complexe auquel il attribue une importance universelle et sur lequel il échafaude toute une sociologie. Ce crime antique lui semble être le pilier fondamental de toutes les sociétés humaines et de toutes les croyances religieuses primitives [74]. Freud apparaît ici comme un véritable créateur de mythes. Mais quelque exagérée que soit l'influence qu'il attribue au complexe d'Œdipe, il n'en est pas moins vrai qu'il effleure en ce point une vérité immémoriale. Les sociologues s'évertuent à trouver la raison de l'antique effroi provoqué par l'inceste et ne parviennent pas à la découvrir. A vrai dire, cet effroi est lié à la mystique grégaire. L'inceste d'Œdipe faisait l'effet d'atteindre la limite de l'horreur, car l'homme semblait y rejeter le fait de la naissance et paraissait s'élever contre la loi de la vie générique. La vengeance antique n'est nullement liée à la culpabilité personnelle. La sanction ne vise pas directement le coupable et le responsable. Elle est impersonnelle, et ce n'est que lorsqu'elle passe aux mains de l'État que l'idée de la culpabilité et de la responsabilité personnelles commence à se développer. La loi, qui porte toujours [122] un caractère social, exige la défaite du chaos originel des instincts ; mais, en fait, elle illumine moins ces instincts qu'elle ne les refoule en dedans. C'est pourquoi nous les retrouvons dans l'homme du XXe siècle, comme nous l'ont confirmé la guerre universelle, la révolution communiste ou hitlérienne.

---

74 Voir son ingénieux et curieux ouvrage : *Totem und Tabu*. [La traduction française du livre est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des primitifs*.]

La vengeance, qui représente à l'origine un devoir à la fois moral et religieux, devient après la révélation chrétienne un instinct immoral que l'homme est tenu de vaincre à l'aide d'une nouvelle loi. La coercition exercée par le clan et la lignée et qui, établissant un nombre incalculable de tabous, d'interdictions, provoque des effrois et des terreurs, dégénère, de loi morale qu'elle était, en impulsions ataviques auxquelles se heurte la conscience morale plus élevée. C'est là une des vérités essentielles de l'éthique sociale. Originellement, la société assagit, maîtrise et discipline les tendances impulsives de l'homme, mais aux degrés supérieurs de la conscience morale, ce qu'elle a inséré en lui pour modérer ses passions, dégénère en instincts chaotiques. C'est ce qui s'est produit d'ailleurs avec la vengeance. On privait l'homme de sa liberté, du fait qu'il était dominé par des instincts pécheurs, mais cette maîtrise sociale devenait par la suite un besoin d'ambition et de tyrannie. Les préjugés, l'inertie et la coercition des castes, survivances de l'ordre social rudimentaire, établirent à une certaine époque un cosmos social, mais ils se transformèrent progressivement en inclinations, entravant la libre organisation de la société. La loi nous montre ici sa dualité foncière et son absolue impuissance en ce qui concerne la vie morale de l'humanité.

La vie primitive n'est pas seulement sociale, elle est aussi communiste. Et ce communisme primitif est à la source des instincts despotiques dont la société humaine ne parvient pas à se libérer jusqu'à nos jours. Les émotions morales originelles naquirent à l'époque où l'espèce exerçait son hégémonie sur l'individu. Les concepts moraux commencèrent à se former alors que la personne ne s'était pas encore révélée et somnolait à l'état de puissance. Aussi la vie morale est-elle encore actuellement déchirée entre les évaluations et les concepts moraux datant de la domination de l'espèce et ceux qui s'élaborèrent lorsque la personne s'affermit et devint le sujet de la vie morale. Le tabou était la catégorie fondamentale de l'éthique normative et générique, [123] et nous le trouvons maintenu lors même que la conscience personnelle devient la source du jugement de valeur. La moralité originelle se formait sous l'influence de l'effroi que provoquaient les âmes des morts, elle se déterminait non seulement par rapport aux hommes, mais aussi par rapport aux dieux et aux demi-dieux, aux démons et aux esprits. Le souverain personnifiait un dieu, un totem. Et c'est là l'origine de la vénération que suscite le monarque jusqu'à nos

jours, de la naissance d'une morale d'inspiration monarchique. La cruauté revêtait dans la société primitive non seulement le caractère d'un instinct chaotique à la fois animal et naturel, mais aussi d'une sanction morale. En somme, au cours de toute l'histoire, l'homme fut cruel en vertu d'une émotion et d'un devoir moraux. Et le fait qu'il se libère de cet instinct de cruauté est l'indice qu'il se libère du sentiment de devoir hérité du passé. D'ailleurs, il n'y a rien de plus pénible que cet atavisme des instincts liés aux émotions morales d'une époque depuis longtemps révolue. C'est à lui que nous devons les plus graves mutilations de la vie. L'éthique de la loi en est généralement imprégnée. Les chefs d'État, les dignitaires de l'Église, les pères de famille, les directeurs d'entreprises font souvent preuve de cruauté, non pas en vertu d'un penchant pour la violence et le despotisme, mais en vertu d'émotions héréditaires, d'un sentiment de devoir, dont ils sont les premiers à souffrir. En somme, l'éthique de la loi, élaborée à l'époque de l'hégémonie absolue de l'espèce, torture l'individu, alors même que la conscience personnelle s'est éveillée et que le centre de gravité de la vie morale est transféré en elle.

Ce que la conscience morale primitive détient encore de très puissant, c'est la magie. C'est par son intermédiaire que l'homme lutta avec les forces hostiles, c'est d'elle que naquit l'activité humaine, la science, la technique. Elle constitua une force au plus haut degré sociale. Le pouvoir dans le monde, celui de la morale et de ses interdictions, s'affermit originellement comme un pouvoir magique [75]. La magie est, par sa nature, impérative. La distinction entre ce qui est moralement pur ou impur lui est due. Les hommes ont foi dans la magie de la parole. Leur superstition les empêche d'effleurer le tabou moral. Des remords, n'ayant aucun rapport avec leur culpabilité personnelle, bourrèlent leur [124] conscience. La magie des malédictions et des condamnations pèse sur eux. Et ils en viennent à s'imaginer que leurs actions et leurs paroles morales jouissent d'un pouvoir sur Dieu et sur la destinée. À l'origine, l'acte moral fut en quelque sorte une forme de magie opérative. Les hommes croyaient aux accomplissements magiques des commandements et des rites moraux. Nos contemporains ont hérité de cette superstition. Les philosophes et les moralistes, Socrate et les Stoïciens, Kant et Tolstoï, tentèrent de purifier la loi mo-

75 Frazer, auquel nous devons un ouvrage sur l'origine magique du pouvoir royal, insiste tout particulièrement sur ce point.

rale de ces éléments magiques. Mais ceux-ci subsistent indéniablement dans les « bonnes œuvres » de l'éthique de la loi [76].

3. — LE CARACTÈRE SOCIAL ET BANAL DE LA LOI.

Retour à la table des matières

L'éthique de la loi est l'éthique de la socialité. Elle organise la vie de l'homme moyen, celle des masses, mais l'individualité créatrice, qui s'élève qualitativement, lui échappe. La morale de la loi est une morale universellement valable. La quotidienneté, pour laquelle Heidegger établit la catégorie particulière de « l'On anonyme » (das Man), revêt un caractère social. Elle correspond à l'hégémonie de la société et de l'homme moyen, avec leurs lois et leurs normes, sur la vie intérieure de la personne, intimement individuelle et insubstituable dans son originalité. La quotidienneté (man sagt, « on dit ») est caractérisée par l'extinction du feu créateur de la vie. En elle, ce n'est jamais ce que pense la personne elle-même, ni son jugement qui détermine la conscience morale, mais ce que pensent les autres, c'est-à-dire un jugement étranger. Le moralisme juridique est toujours social et non personnaliste. Pour lui, le détenteur de la loi ne saurait être la personne, mais uniquement la société. Ce trait est le plus caractéristique de l'éthique de la loi et il reste en vigueur lors même qu'elle devient philosophique et idéaliste et qu'elle proclame la valeur autonome de la personne humaine.

En effet, la loi morale, tout comme la loi logique, est rigoureusement [125] obligatoire pour tout être vivant, indépendamment de son individualité et de son originalité, la loi professant le plus profond dédain pour l'expérience individuelle et les luttes morales de l'esprit. Aussi l'indifférence que Kant marque à leur égard est-elle, à ce point de vue, tout à fait caractéristique. La loi ne s'intéresse qu'à savoir si oui ou non la personne l'observera. Et Cohen, qui construit une éthique juridique, la rattache d'une manière tout à fait conséquente à la jurisprudence. L'éthique de la loi organise la quotidienneté sociale.

---

76 Voir The Golden Bough de Frazer ; *Mélanges d'histoire des religions*, de Hubert et Mauss, et La Magie de Maxwell.

Cette quotidienneté cristallisée, dans laquelle l'existence a perdu son incandescence, obsède comme un cauchemar la vie créatrice de la personne. La loi violente et estropie la vie. Telles sont les erreurs dues à la distinction juridique du bien et du mal. D'où le despotisme de la loi. Le moralisme condamnant les hommes pour l'éternité en est un produit ; mais en face de l'éthique suprême, qui n'a rien de juridique, il apparaît sans nul doute comme immoral. La véritable tragédie de l'éthique réside en ce que cette loi a néanmoins sa mission positive sur la terre et qu'elle ne peut pas être simplement niée et rejetée. Si son rejet avait été possible, il n'y aurait plus eu en principe de tragique. Par conséquent, si la vie créatrice de la personne doit être conquise, si l'éthique de la loi doit être surpassée, il ne faut pas toutefois méconnaître sa valeur positive et oublier que tout en mutilant la vie personnelle, elle la préserve aussi. Et là git toute la complexité de ses destinées.

Le paradoxe résulte de ce que, dans notre monde pécheur, la domination exclusive de l'éthique de la grâce expose la liberté et même l'existence de la personne à de redoutables dangers. Il faut reconnaître que la liberté humaine n'a pas toujours été défendue en partant de la grâce et qu'elle l'a même été plus souvent en partant de la loi. La théocratie médiévale, qu'elle soit orientale ou occidentale, impériale ou papale, prétendait s'élever au-dessus de la loi, mais en réalité elle n'aboutissait qu'à une dégénérescence juridique de la grâce. La société théocratique symbolise le Royaume de Dieu dans l'ordre naturel et historique qui est soumis à la loi, mais elle subordonne la liberté de l'individu à la régénération d'un autre individu, à celle du pouvoir ou à celle de toute la société. Et lorsque cette bienheureuse régénération ne se produit pas, l'individu est lui-même soumis à la violence, tous les droits lui sont refusés et sa liberté [126] se voit rejetée. D'où la valeur du droit, qui correspond au règne de la loi. La vie de l'homme, sa liberté et son droit ne peuvent jamais relever exclusivement de l'état spirituel de la société ou du pouvoir. Ils doivent, de toute façon, être garantis. Toute société qui prétend se fonder sur la grâce et refuse l'autorité de la loi est une société despotique. Le communisme réalisé en est la preuve : fondé lui-même sur une grâce, bien qu'elle soit d'un ordre obscur et non-chrétien, elle nous présente une tyrannie, c'est-à-dire une théocratie inversée. Au sein du monde pécheur, la personne, par une partie de son être, est condamnée à graviter dans la quotidien-

neté sociale, et si elle est soumise à sa coercition, elle se trouve aussi protégée par elle ; le droit n'étant pas autre chose que la justice réfractée dans ce milieu. Le royaume de la quotidienneté, du « das Man », est un produit de la chute, c'est un monde déchu, dans lequel, par une fatalité inéluctable, la révélation chrétienne elle-même se trouve défigurée. En résumé, le mal originel ne réside pas dans la loi qui dénonce le péché, mais dans le péché qui engendre la loi.

L'éthique grecque, en commençant par Socrate, avait déjà tenté de s'émanciper du joug de la société et de la loi. Socrate, dans sa conscience morale, s'opposa à la démocratie athénienne. Mais il périt victime de la loi, de la quotidienneté sociale, du « das Man », de « l'on dit ». Lorsqu'il proclame qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, il entend qu'il faut se soumettre à Dieu, à la conscience, à la vérité, à l'homme intérieur, plus qu'à la société, qu'à la quotidienneté, qu'à la loi extérieure. Intérieurement, Socrate ne parvint pas à atteindre l'éthique de la grâce, comme n'y parvinrent pas du reste les Stoïciens. Toutefois, la personne humaine lui doit d'avoir puissamment contribué à sa libération morale. Lorsque nous lisons chez Platon qu'il vaut mieux éprouver soi-même l'injustice, que de la causer à autrui, nous assistons déjà à un transfert du centre de gravité de la vie et des valeurs morales dans la profondeur de la personne. Et cela est d'autant plus curieux que Platon aboutit au communisme qui sacrifie l'individu. La conscience grecque ne put pas surmonter définitivement le pouvoir de la Cité-État sur la personne. D'ailleurs cet affranchissement ne devait s'accomplir que dans le christianisme qui nous conduit de l'éthique de la loi à l'éthique de la rédemption. La contrainte du bien légaliste sur la vie de [127] l'homme et du monde se traduit par la formule suivante : *fiat justitia, pereat mundus*. L'éthique juridique entraîne l'esclavage de l'homme à l'égard de l'État et de la société, elle provoque une attitude servile à l'égard du monarque, du dirigeant, du riche, des grands de ce monde, de même qu'à l'égard de la foule, de la masse, de la majorité. Ses jugements sont dus non à la personne, à l'homme, mais à l'espèce, au clan, à la caste, l'État, la nation, la famille. Et même le principe divin de la justice se voit transféré à ces formations de la quotidienneté. L'éthique juridique ne connaît pas l'homme intérieur, et se borne à réglementer la vie de l'homme extérieur dans ses rapports avec la société ; elle repose sur ce que nous nommons la hiérarchie extérieure par distinction d'avec la hiérarchie

intérieure. Elle peut être aussi bien conservatrice que révolutionnaire, elle n'en demeure pas moins autoritaire et sociale. Elle supprime l'action et l'appréciation morales, vierges et originelles, celles-ci se trouvant littéralement noyées dans les alluvions sociales que charrient les groupes, les familles, les classes, les partis, les courants, les croyances et les idées préconçues. D'où une impossibilité d'atteindre le jugement moral, libre et pur. L'État joue notamment un rôle prépondérant dans nos actes moraux. Mais s'il nous vient de Dieu, il nous vient aussi du diable. Et la tâche primordiale de la vie morale consiste précisément à trouver l'acte originel qui n'ait pas été corrompu par les influences sociales.

Dans le paganisme antique et le judaïsme, l'attitude à l'égard de la destinée et de la raison universelle nous offre un singulier paradoxe : si le Grec et le Romain s'inclinaient devant le destin qui semblait être sans appel, les Juifs, par contre, se révoltaient et luttaient contre Dieu, comme en témoignent Job, les prophètes et l'auteur des Psaumes. Bref, on opposait au pouvoir absolu de la loi, soit l'impassibilité et la soumission, soit la rébellion et la lutte contre Dieu. Mais ce n'était jamais que Job et les prophètes, les tragiques et les sages qui s'avéraient capables de révolte. Par ailleurs, l'orientation générale de la vie s'élaborait en conformité avec les exigences de la loi. Les livres anciens, les lois de Manou, la Bible, le Talmud, le Coran nous montrent une vie en tout réglementée ; à chaque page nous nous heurtons à la peur de l'impureté, aux tabous, aux cloisons et aux catégories divisives. L'impur et la purification, la prohibition et sa violation, autant de catégories fondamentales [128] de la vie morale à son origine. La crainte d'enfreindre l'interdiction et de devenir par cela même impur en fut, sans aucun doute, le principal aiguillon. C'est là le stade primitif de l'éthique de la loi, que nous voyons se transformer ultérieurement en juridisme au sein même du christianisme, en l'éthique de Kant, en normativisme idéaliste. Elle a pour fondement l'effroi religieux, quasi animal, qui harcèle l'homme jusqu'aux degrés les plus élevés de la culture, où il acquiert simplement des formes plus raffinées.

Or, si la loi, par ses propriétés inhérentes, rend toujours craintif, c'est parce qu'elle ne transfigure pas la nature humaine, parce qu'elle n'anéantit pas le péché, se bornant, par la peur à la fois extérieure et intérieure qu'elle inspire, à lui opposer certaines limites. Et l'ordre moral est principalement maintenu à l'aide de cette crainte religieuse,

qui prend ensuite le caractère d'une loi morale. Telles sont les conséquences primitives du péché, auxquelles correspondront les châtiments cruels, les supplices, investis par la vie de l'État et de la société d'une portée morale.

Non seulement la loi ne s'intéresse pas à la vie de la personne, mais elle ne l'aide même pas à réaliser le bien qu'elle en exige. Il faut voir là une de ses plus profondes contradictions, qui nous incite à rechercher l'éthique de la rédemption. Nous trouvons fréquemment dans l'ascétique chrétienne une certaine vertu desséchée, privée de la grâce, qui en fait une éthique juridique. L'hostilité monacale à l'égard de la vie est notamment l'une de ses réactions au sein même de la religion de la grâce, réaction dans laquelle la force devant contribuer à illuminer l'existence fait défaut. Et seule l'ascétique liée à la mystique porte un caractère différent. C'est ainsi que la loi morale, celle de la civilisation, de l'État et du droit, celle de l'économie et de la technique, celle de la famille, de l'Église et de l'ascèse, organisent la vie, la préservent, la jugent et parfois la mutilent, sans jamais la seconder, l'illuminer et la transfigurer par une force régénératrice.

La loi est nécessaire au monde pécheur et à l'humanité et il est impossible de l'abroger mécaniquement. Mais elle doit être surpassée par une force suprême ; le monde et l'homme doivent être affranchis de son joug impersonnel. Car ce qui est odieux dans son moralisme, c'est son aspiration à faire de l'homme un automate de la vertu. En somme, l'éthique de la loi s'élabore comme si Dieu n'existait [129] pas, c'est-à-dire sans escompter son appui. Aussi la révolte qu'elle provoque périodiquement est-elle inévitable, comme l'est également, hélas ! le retour à une vertu juridique dont toute flamme a disparu. Cette révolte est un phénomène moral qui exige de nous une réelle attention. La domination de l'éthique juridique dans toutes les sphères de la vie est l'expression de la loi objective du plus grand nombre, c'est-à-dire de la nécessité de l'organisation, de l'ordre dans la vie des masses, que ce soit celle de l'humanité ou celle de la matière dans la vie naturelle. Là gît le sens cosmique de la loi. Par contre, la liberté qui s'oppose au pouvoir absolu de la norme dans tous les domaines de la vie, exprime la loi du petit nombre, elle intéresse avant tout l'aristocratie spirituelle constituant une minorité. La liberté de la minorité correspond même généralement à une limitation imposée à la majorité au moyen de la loi. C'est là son paradoxe dans l'histoire. La liberté

créatrice de la pensée est aristocratique, mais contre ce pouvoir de la loi sur la vie et la pensée s'élèvent non seulement l' « aristocratie » spirituelle, mais aussi les forces « démocratiques » et « dionysiennes » de la vie. Nous le constatons dans les révolutions qui acquièrent une portée éthique, et que l'aristocratie n'aurait jamais déclanchées par elle-même. Le pouvoir qu'exercent l'habitude, l'opinion publique, la tradition est toujours « démocratique », il correspond au plus grand nombre ; toutefois, la révolte de la masse contre cette habitude, cette opinion publique, cette tradition, révolte qui, à son tour, en provoque immédiatement de nouvelles, n'est pas moins démocratique [77]. Bref, l'éthique de la loi est fondée sur des contradictions qui se manifestent dans son propre royaume. Seule l'éthique de la grâce parvient à s'élever au-dessus de l'antagonisme qu'offrent la liberté « aristocratique » et la loi « démocratique ».

[130]

4. — L'ÉTHIQUE NORMATIVE. LE PHARISAÏSME.

Retour à la table des matières

L'éthique de la loi n'existe pas seulement en tant qu'éthique religieuse et sociale. Elle devient aussi une éthique philosophique et va jusqu'à se fonder sur la liberté et l'autonomie ; mais même en subissant ces transformations, elle conserve l'empreinte de l'Ancien Testament. Devenue philosophique, cette éthique est normative et idéaliste. Elle n'est nullement autoritaire et hétéronome, elle offre au contraire une autonomie. Telle est notamment, l'éthique de Kant, à qui nous devons la tentative la plus remarquable d'une philosophie morale de la loi. Le caractère autonome de cette éthique révèle son caractère juridique, car l'autonomie est malgré tout une « nomie ». La maxime morale de Kant, suivant laquelle chaque homme doit être traité non comme un moyen, mais comme une fin en soi, est ébranlée par le fondement juridique de l'éthique, car tout homme se trouve être un instrument servant à réaliser une loi abstraite, impersonnelle, universelle-

[77] Le Bon parle judicieusement du conservatisme des masses révolutionnaires. Cf. *Psychologie des Foules*.

ment valable. La morale est libre, puisqu'elle comporte une loi en elle-même, mais l'homme n'est ni libre, ni autonome, il est intégralement subordonné à la norme et à la loi. C'est pourquoi Kant rejeta le côté émotionnel de la vie morale et suscita la célèbre épigramme de Schiller. La personne humaine n'est jamais une valeur pour lui, elle n'est qu'un principe purement formel, universel et juridique. Kant ne fait aucune place à l'individualité, au problème moral dans son unicité qui exige à son tour une solution individuellement unique, c'est-à-dire une création morale. L'éthique kantienne de la loi s'oppose elle-même au principe de l'eudémonisme, du bonheur en tant que fin de la vie, mais elle entend par ce principe une norme abstraite de bien, négligeant complètement le bonheur de la personne humaine. La forme de pensée propre à l'éthique de la loi comporte nécessairement quelque chose de fatal et d'inextricable, du fait que le concret et l'individuel lui échappent toujours. Toute éthique de la loi se voit obligée de reconnaître la supériorité du bien abstrait par rapport au concret, même si l'on entend par ce premier le principe de la personne ou celui du bonheur. M. Scheler, qui dégage, comme nous l'avons déjà vu, la valeur [131] de la personnalité et de l'individualité, soumit le formalisme kantien à une vigoureuse critique [78]. Malheureusement, même chez lui, la notion de liberté fait presque totalement défaut.

La philosophie morale de Tolstoï est tout autant une doctrine de la loi que celle de Kant, bien qu'elle aussi ne soit nullement autoritaire. Tolstoï va jusqu'à considérer l'Évangile sous l'angle de la loi morale, ce qui lui fait établir une analogie entre la réalisation du Royaume de Dieu et l'abstention du tabac ou du vin. L'enseignement du Christ y est assimilé à une série de prescriptions morales, qu'il est facile à l'homme de réaliser pour peu qu'il en reconnaisse la rationalité. Tolstoï fut un puissant critique de l'hypocrisie et du mensonge chrétiens, mais il échoua à son tour sur un autre écueil, en soumettant la vie au pouvoir tyrannique de la morale juridique. Aussi son moralisme acquiert-il un caractère quasi démoniaque, qui anéantit la richesse de l'être. Kant et Tolstoï, bien qu'élevés sur le terrain de la foi chrétienne et professant un amour pour la liberté, offrent un exemple de la dégénérescence juridique que peut subir le christianisme. Ils affirment la justification de soi par la réalisation de la loi, et ce faisant reviennent à

78 Voir son Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

un pharisaïsme philosophiquement purifié, à un pélagianisme qui n'a que faire de la grâce.

C'est contre ce moralisme et ce rationalisme pélagiens, c'est-à-dire contre le juridisme du catholicisme, que s'éleva Luther. Mais par la suite, le luthérianisme subit à son tour une dégénérescence semblable. En somme, le juridisme pharisaïque ne fut jamais surpassé et prédomina à toutes les époques dans le christianisme ; même la notion de la grâce n'en fut pas exempte. Tout moralisme est un juridisme pharisaïque et l'ascèse elle-même en devenait un. Le type du moraliste se confond avec celui du docteur de la loi, qui ignore délibérément l'homme individuel, la personne, l'être vivant. Et en cela la réaction de l'amoraliste est justifiée. Le normativisme de l'éthique juridique n'est applicable qu'aux cas élémentaires les plus grossiers, tels que la dépravation, le meurtre, le vol, le mensonge ; mais il ne saurait s'adapter aux cas plus profonds et plus subtils exigeant une solution individuelle et créatrice. La loi n'est suscitée que par la nature passionnée de l'ancien Adam, à la [132] fois vindicatif, ambitieux, cupide, envieux et sensuel. Tandis qu'on ne discerne dans l'éthique qu'une exhortation à ne pas voler des mouchoirs dans la poche d'autrui, son véritable problème repose à une toute autre profondeur : il est lié à cette complexité individuelle de la vie qui résulte de la collision des valeurs d'ordre supérieur et qui manifeste une tragédie dans la vie.

L'image religieuse de l'éthique juridique nous est donnée dans le pharisaïsme, mais il serait inexact de voir dans ce dernier un terme injurieux, un phénomène religieux et moral d'ordre inférieur, interprétation qu'en donnent trop souvent les chrétiens, car il présente au contraire le sommet de la vie religieuse et morale du judaïsme. Sur le terrain affaissé et endurci de la religion de la loi, il était même impossible de le dépasser. Les pharisiens étaient les maîtres religieux, les commentateurs de la loi, à laquelle ils demeuraient fidèles. Or, l'impression fondamentale et prédominante qui se dégage de la lecture de l'Évangile est une révolte contre ce pharisaïsme, une dénonciation de son mensonge en face de la vérité du Nouveau Testament. Pourquoi le Christ s'éleva-t-il contre ce phénomène élevé et pur ? La réponse est simple : l'accusation du Christ est portée contre l'éthique juridique, la justification par la loi, la satisfaction que procure la conviction de sa propre sainteté. L'Évangile place les publicains et les pécheurs au-dessus des pharisiens, les impurs au-dessus des purs, ceux qui n'ont pas

observé la loi au-dessus de ceux qui l'ont observée, les derniers au-dessus des premiers, ceux qui se perdent au-dessus de ceux qui se considèrent sauvés, les « méchants » au-dessus des « bons ». C'est d'ailleurs tout le paradoxe de la morale évangélique, paradoxe qu'au cours de toute l'histoire les chrétiens ont peine à accueillir et à réaliser. Convaincus que les accusations évangéliques s'appliquent aux pharisiens d'un lointain passé, ils vitupèrent contre les vices de ces scélérats. Or, en réalité, ces accusations s'adressent tout autant à nous-mêmes, à nous qui vivons aujourd'hui, à ceux qui se justifient, à tous ceux qui se considèrent moralement les premiers et ont la conviction d'être sauvés, quelle que soit l'époque à laquelle ils appartiennent.

Il sera question plus loin de l'essence même de l'éthique évangélique, mais avant d'y arriver, tâchons d'approfondir la signification de son paradoxe. Pour quelle raison les premiers deviennent-ils, moralement parlant, les derniers et [133] réciproquement ? Pourquoi vaut-il mieux être pécheur conscient de son péché, que pharisien conscient de sa sainteté ? Pour répondre à cette question on invoque généralement l'humilité du pécheur, que l'on oppose à l'orgueil du pharisien ou à celui du stoïcien, et dans laquelle on voit le principe même du christianisme. Je considère toutefois que l'on n'atteint pas ainsi la profondeur de l'angoissant problème. Il me semble, qu'il faut tenir compte tout d'abord de ce que les pharisiens se tenaient sur la limite de deux mondes, à la frontière qui sépare l'éthique de la rédemption de celle de la grâce ; alors nous comprendrons que l'impuissance de l'éthique juridique à sauver les êtres du péché et du mal devait inéluctablement se traduire en eux. Toute la difficulté du problème consiste précisément en ce que l'éthique juridique est réalisable. On peut accomplir la loi jusqu'aux plus infimes détails et devenir pur selon elle. C'est à quoi s'exerçaient les pharisiens. Mais s'il nous est révélé soudainement que la parfaite pratique des lois et l'absolue pureté ne facilitent pas l'accès au Royaume de Dieu, c'est parce que la loi est la conséquence du péché, parce qu'elle est impuissante à soustraire l'homme au monde où il s'est placé après avoir goûté à l'arbre de la connaissance, impuissante à surmonter le péché. En outre, si le pharisaïsme se voit impitoyablement condamné dans l'Évangile, c'est parce qu'il se passe du Sauveur et du salut que sollicitent les publicains et les pécheurs, c'est parce que s'il détenait l'ultime vérité religieuse et morale, la Rédemption n'eût pas été nécessaire. En effet, le pharisaïsme

est en quelque sorte la négation de la rédemption. Il s'imagine qu'elle consiste à accomplir la loi du bien, alors qu'en réalité le salut consiste à surmonter cette distinction entre le bien et le mal, c'est-à-dire à surmonter la loi qui lui est due, à pénétrer dans le Royaume de Dieu. Le pharisaïsme est un élément si profond et si persistant de la nature humaine orientée vers la loi, qu'il appréhende le christianisme à sa façon et le défigure. Le chrétien qui se considère justifié, pur et sauvé, supérieur aux pécheurs, du fait qu'il assiste souvent aux offices, se prosterne, met des cierges, fait dire des messes, prononce selon les rites des paroles déterminées, accomplit toutes les règles canoniques ou s'adonne aux « bonnes œuvres », n'est autre chose qu'un pharisien au sein du christianisme et les accusations évangéliques le condamnent lui aussi. L'éthique de la loi est réalisable, mais elle est incapable de [134] lutter contre les pensées et de transformer l'état intérieur et spirituel de l'être humain. Selon cette éthique, l'homme devient bon parce qu'il accomplit les « bonnes œuvres » qu'elle préconise, alors qu'en réalité, il accomplit de bonnes actions parce qu'il est bon. C'est ce que Luther avait admirablement compris, bien qu'il en ait déduit des conclusions quelque peu unilatérales.

Toute la complexité et le paradoxe de l'attitude chrétienne à l'égard de la loi, provient de ce que le Christ ne se borna pas à la dénoncer, mais qu'il vint aussi pour l'accomplir. Car si l'Évangile surpasse et abroge l'éthique de la loi, lui substituant l'éthique suprême de l'amour et de la liberté, il n'admet pas toutefois sa négation extérieure et mécanique ; s'il met en valeur les voies menant au Royaume de Dieu, où la loi n'existe plus, celle-ci persiste à dénoncer le péché et doit être accomplie par un monde où il règne. Le pécheur a besoin du salut et celui-ci lui vient du Sauveur, il s'accomplit à l'aide de la Rédemption. Mais il subsiste malgré tout une sphère inférieure où la loi reste en vigueur. Et la vie sociale de l'humanité chrétienne en subit le joug presque au même degré où la subissait la vie du clan originel qui adorait le totem.

Les évaluations, selon la loi, sont simples et relativement faciles. Mais les appréciations exigées du chrétien sont, au contraire, extrêmement difficiles et complexes, elles provoquent une réelle souffrance. Car ce sont déjà des jugements de la loi elle-même qui ne doivent plus être effectués selon celle-ci. Les évaluations du chrétien doivent tou-

jours surpasser le pharisaïsme, sans jamais tomber pour cela dans une autre erreur : celle de l'anomie extérieure.

La plus grande difficulté réside ici dans les corrélations de l'individuel et du social. L'éthique de la loi, éthique sociale par excellence, et qui tient avant tout au royaume de ce monde, admet difficilement que l'éthique chrétienne puisse attacher plus de prix à l'âme humaine qu'à la possession du monde entier. Aussi le christianisme apparaît-il aux hommes de la loi comme une anarchie, c'est le cas notamment de Charles Maurras, qui considère l'Évangile comme un ouvrage destructeur [79]. M. Maurras voit le principal mérite de l'Église catholique en ce qu'elle sut transformer la force anarchique et destructive du christianisme [135] en une force organisatrice, tentation que Dostoïewsky incarna d'une manière remarquable dans sa légende du Grand Inquisiteur. N'oublions pas, toutefois, que la réaction de M. Maurras est celle d'un homme pré-chrétien et antique. Il se rattache à ces Romains qui, redoutant la force révolutionnaire du christianisme, lui appliquèrent leurs principes, sauvant ainsi la situation. En somme, la loi dont toute vie sociale ne peut se passer est d'origine pré-chrétienne. Le droit fut institué par le monde romain païen et le monde chrétien se borna à l'adopter ; d'où la paradoxalité du christianisme à l'égard de la loi et de toute œuvre sociale, d'où l'existence dualiste à laquelle la chrétienté est condamnée.

Nous nous trouvons dès lors devant le paradoxe suivant : la loi, tout en ignorant la personne vivante, concrète, individuellement unique, tout en ne pénétrant pas sa vie intime, la protège toutefois des attentats et des violences des autres individus, quels que soient leur orientation et leur état spirituels. En cela réside sa vérité éternelle, celle du droit. Et le christianisme doit lui-même la reconnaître. Je dois aimer mon prochain en Christ, c'est là certes la voie du Royaume de Dieu, mais si je ne ressens pas d'amour pour lui, je dois de toute façon accomplir la loi en ce qui le concerne, c'est-à-dire être juste et honnête à son égard. Même si je suis dénué d'amour, je ne dois ni voler, ni tuer, ni me rendre coupable de violences. On ne peut pas attendre la régénération de la société, pour que la vie de l'homme devienne supportable. On ne saurait abroger la loi sous prétexte que l'amour doit se réaliser, car il y aurait là une hypocrisie. Ce qui procède de la grâce est, sans nul doute, supérieur à ce qui vient de la loi. Toutefois, le su-

79 Cf. Romantisme et Révolution.

périeur n'abolit pas l'inférieur ; il le renferme en lui sous une forme transfigurée. Le mal réside ici dans la déformation juridique de la grâce et de l'amour eux-mêmes ; c'est elle qui aboutit à la violence, à la négation de la liberté, au refus catégorique de la loi. Telles sont les corrélations existant entre l'éthique de la loi et l'éthique de la rédemption. Celle-ci ne peut jamais usurper la place de la première, car elle devient alors arbitraire et rejette toute liberté. Par conséquent, deux ordres coexistent. La forme suprême de l'éthique de la loi se trouve incarnée dans le droit. Quant à l'ordre de la grâce, il est un principe qui transfigure et sanctifie, sans jamais contraindre.

[136]

Le conflit qui sévit entre la loi et la grâce, l'éthique juridique et celle de la rédemption, se retrouve, comme nous le verrons plus loin, dans tous les problèmes éthiques concrets. Et ce qui en résulte pour la liberté et la dignité de la personne humaine est parfois prodigieusement complexe. En effet, à certains moments, c'est l'éthique de la loi qui se montre hostile à la liberté, à d'autres, c'est au contraire l'éthique de la grâce qui s'en rend coupable. Bien entendu, la grâce elle-même ne peut jamais être hostile à la liberté et à la personne, car elle confère la première, transfigure et affermit la seconde. Néanmoins, la manière dont elle se reflète et dont elle se déforme dans le monde peut leur porter atteinte. Nous assistons donc à un double processus : d'une part, à la pénétration d'un juridisme dans l'ordre de la grâce, dans la société spirituelle, dans l'Église ; et, d'autre part, à l'insertion d'un principe de la grâce, déjà défiguré par le juridisme, dans l'ordre de la loi, dans la société laïque, dans l'État et la culture. L'un et l'autre de ces processus aliènent la liberté et sont une cause de souffrance pour la personne. Celle-ci se trouve violée à la fois par la loi et par la grâce « forcée ». Dans l'acuité de ces conflits éthiques, nous constatons combien la vie est mutilée par la loi, là où elle aurait dû être soumise à l'action de la grâce, et combien elle est déformée par une grâce entachée de violence, là où l'on aurait dû s'en remettre à la loi pour en défendre les droits imprescriptibles. Et cela est flagrant aussi bien dans la vie familiale, que dans la vie de l'État, dans l'économie et dans les sphères les plus diverses de la culture.

Le problème se complique encore du fait qu'outre l'éthique de la loi et celle de la rédemption, il existe encore une éthique : celle de la création, liée aux dons de l'homme et à sa vocation. Les conflits qui

en résultent ne peuvent pas être conciliés dans les limites de notre vie terrestre. Toutefois, des valeurs peuvent être établies au nom desquelles il faudra lutter et résoudre ces dilemmes. L'ultime valeur n'est pas le bonheur. Ces tragiques conflits réfutent d'ailleurs par eux-mêmes la fausse psychologie qui voit en lui la fin suprême de la vie. Si cette notion a pu être suggérée à l'homme, c'est uniquement pour le maintenir en servitude. Car ni sa liberté, ni sa dignité ne l'autorisent à voir dans le bonheur et la satisfaction, la fin et l'ultime bien de la vie. À vrai dire, il existe même un antagonisme insurmontable [137] entre la liberté et le bonheur. C'est autour de lui que Dostoïewsky créa la « Légende du Grand Inquisiteur », qui se résumerait en ces mots : je consens aux malheurs et aux souffrances, afin de demeurer un être libre. L'éthique juridique promet le bonheur qui résulte de l'observation de la loi. « Obéis-moi et tu seras heureux ». L'éthique de la grâce peut aussi garantir le bonheur, mais c'est toujours dans la mesure où elle a subi une dégénérescence juridique. Cet eudémonisme est surtout inhérent à l'église catholique. L'homme, en tant qu'être libre, spirituel et créateur, préfère au bonheur la libre création des valeurs spirituelles ; mais en tant qu'être malade, dédoublé, que détermine l'obscur inconscient, il n'aspire pas davantage à la félicité et à la satisfaction. Aucune loi ne peut lui faire préférer le bonheur à la liberté, le contentement et la quiétude à la création. Et ce fait à lui seul suffit pour ne pas subordonner intégralement la vie à la loi. Or, la grâce n'accorde que de fugitifs instants de joie et de béatitude.

[138]

[139]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Deuxième partie :
l'éthique en deçà du bien et du mal.

Chapitre II

L'ÉTHIQUE DE LA RÉDEMPTION

1. — LE BIEN SOUS LA GRÂCE.

Retour à la table des matières

Tout homme sensible finira par reconnaître qu'il est impossible de se contenter de la loi, que le bien juridique ne résout pas les problèmes de la vie. Une fois qu'a surgi la distinction entre le bien et le mal, il n'appartient pas aux forces humaines de l'éliminer, c'est-à-dire de triompher du mal. Et la soif de la Rédemption, de la libération non seulement du mal, mais aussi de sa distinction juridique d'avec le bien, hante l'homme. Cette soif de rédemption était déjà inhérente au monde pré-chrétien. Nous la trouvons dans les mystères antiques qui évoquent la souffrance des dieux. Nous la constatons déjà, bien que sous une forme embryonnaire, dans l'eucharistie totémique [80]. Cette soif correspond à l'immense espoir de voir Dieu et les dieux prendre part à la solution du problème torturant du bien et du mal, de les voir partager les souffrances humaines. Elle entrevoit la venue de Dieu sur la terre, comme devant consumer le péché et le mal, éliminer la dis-

80 Voir Frazer et Durkheim.

tinction juridique existant entre lui et le bien, et abroger jusqu'à ce bien lui-même qui, impuissant, n'est qu'une torture pour l'homme. En somme, cette soif de rédemption est une soif de réconciliation avec Dieu. C'est le besoin de rencontrer un Dieu souffrant et expiatoire, [140] c'est-à-dire un Dieu qui participe à la destinée tragique du monde. L'homme est un être libre, qui comporte un élément de la liberté originelle incréée. Mais il est incapable de venir à bout de sa propre liberté irrationnelle, de son obscurité insondable. Là gît toute son éternelle tragédie. Aussi faut-il que Dieu lui-même descende dans la profondeur de cette liberté et prenne sur lui les conséquences du mal et des souffrances qu'elle a engendrés. La rédemption ne correspond nullement à la réconciliation de Dieu avec l'homme, comme se le représente souvent à tort la conscience humaine limitée [81]. Elle est avant tout une réconciliation de l'homme avec son Dieu et son Créateur, autrement dit, une victoire remportée sur l'athéisme, qu'inspirèrent au cœur humain le mal et la souffrance. L'athéisme, en tant que cri indigné du cœur humain ne peut être vaincu que par un Dieu souffrant qui participe aux destinées du monde. En outre, c'est cette notion qui permet de surmonter définitivement l'idolâtrie subsistant toujours dans le monothéisme abstrait.

Déjà dans le tréfonds du paganisme, qui ignorait le Dieu supra-naturel, l'homme cherchait un secours et une guérison dans le totem, chez le magicien, le souverain-dieu ou demi-dieu. Il ne pouvait pas demeurer seul, livré à ses propres forces et sous la seule dépendance de la loi impersonnelle et inhumaine. L'univers était bien peuplé de dieux, mais le cercle immanent de la vie naturelle les maintenait prisonniers. Aussi étaient-ils eux-mêmes soumis au destin. L'homme n'avait donc personne à qui se plaindre du sort amer qui lui était échu. Il était condamné à souffrir des conséquences d'une faute inconnue de lui et dont il était innocent. C'est ce que nous révèle la tragédie grecque. En effet, bien que l'univers ait connu une multitude de dieux, le Dieu supra-universel et supra-naturel n'y descendait pas, ne partageait pas son sort, ne le libérait pas de son destin. Les mystères de la rédemption se déroulaient dans le cercle immanent de la vie naturelle et ils exprimaient l'aspiration douloureuse de l'homme à voir Dieu

81 Voir *Du Dogme de la Rédemption*, de l'abbé J. Rivière. Actuellement la théologie catholique elle-même surmonte l'ancienne théorie juridique de la rédemption.

lui-même lui venir en aide dans la terrible lutte qu'il soutenait. Si Dieu existe, il est difficile de concevoir qu'il ait pu définitivement abandonner le monde païen, [141] auquel nous sommes redevables d'une multitude de grandes créations. Dieu, apparemment, agissait aussi en lui, bien que son action y ait été différente et s'exerçât à travers la nature et non à travers l'histoire, comme chez le peuple juif. Car l'homme n'est jamais complètement seul et livré à ses propres forces, bien qu'il n'ait pas conscience de la coopération divine dans sa vie et dans sa destinée. Tel est le résultat de l'éthique de la loi. Dieu nous donne cette loi, mais il ne participe pas à sa réalisation. Lorsque le bien se trouve sous la loi, il est même dans un certain sens un bien athée, car la loi est une preuve que l'homme s'est éloigné de son créateur, ce qui explique son impuissance à transformer la nature humaine. Dans la loi, le bien se scinde de l'être et ne peut plus le modifier. La rédemption les allie à nouveau, triomphe de leur rupture et introduit le bien existant dans les profondeurs mêmes de l'être. En déracinant le mal et le péché, elle soustrait l'homme au joug illimité de la loi. Alors que la loi n'affranchit pas de la servitude, la rédemption, elle, désigne avant tout une libération. Le Rédempteur est le Libérateur. La rédemption effectue un renversement révolutionnaire dans les jugements moraux, elle opère une transmutation de toutes les valeurs jusque là établies, éliminant ainsi un nombre incalculable de tabous, triomphant de l'effroi extérieur de l'impureté et transférant toutes choses dans la profondeur du cœur humain. Car l'éthique de la rédemption, autrement dit l'éthique évangélique, correspond déjà à une éthique théandrique. En effet, dans l'acte moral ce n'est pas seulement l'homme qui agit, mais aussi Dieu ; ce n'est pas seulement Dieu, mais aussi l'homme. La rupture et l'opposition établies par la loi se sont évanouies. Dès lors, ce qui était impossible à l'homme, devient possible à Dieu.

Nous savons tous que la morale évangélique s'élabore sur une opposition d'avec la morale de la loi. Néanmoins, le monde chrétien parvint à vivre et à développer sa doctrine comme si ces deux éthiques, ces deux morales ne se heurtaient jamais. Personne ne contestera, je pense, que la morale chrétienne évangélique n'a rien d'une norme ; d'ailleurs étant la morale de la grâce, inconnue de la loi, elle n'est déjà plus, à vrai dire, une morale. Toute l'essence du christianisme n'est pas autre chose que l'obtention d'une force en Christ et à travers le Christ, force en face de la vie et de la mort, pour laquelle les souf-

frances et les ténèbres [142] ont cessé d'être redoutables, car elle jouit du pouvoir réel de les transfigurer.

L'antagonisme véritable est précisément celui de la force et de la loi, celui du principe ontologique-réel et du principe normatif-idéal. C'est pourquoi le moralisme abstrait, si caractéristique de tout juridisme et de tout normativisme, n'est nullement inhérent au christianisme. Ici nous touchons au cœur même de l'éthique chrétienne et de l'éthique en général.

Le problème éthique fondamental pourrait se formuler de la façon suivante : l'idée du bien peut-elle être la fin de la vie humaine et la source de toutes les évaluations vitales ? L'éthique prend volontiers pour base l'éthique suprême du bien, croyant trouver en elle son caractère spécifique. Or, il y a là pour elle un péril ; car dès qu'elle se fonde sur l'idée du bien, en tant qu'idée suprême, elle devient juridique et normative. Le christianisme, dans ses jugements vierges et originels, a non seulement douté de ce que l'idée du bien puisse être suprême dans la vie, mais a même opposé vigoureusement sa propre morale à celle qui s'était fondée sur ce principe. Car sa pierre angulaire n'est pas l'idée abstraite et toujours impuissante du bien, qui nécessairement équivaut pour l'homme à une norme et à une loi, mais l'être vivant, la personne, l'attitude individuelle de l'homme à l'égard de Dieu et du prochain.

Le christianisme, en plaçant l'homme au-dessus de l'idée du bien, accomplit par cela même la plus grande révolution de l'histoire, révolution que la chrétienté n'est pas toujours en mesure d'accueillir. L'idée du bien, comme toute idée, doit s'incliner et céder lorsque l'homme apparaît, car ce n'est pas elle, mais lui qui est la création et l'enfant de Dieu. C'est lui qui hérite de l'éternité, alors qu'il ne subsiste aucun vestige de la loi. C'est ainsi que l'Évangile passe de la morale de notre monde, à la morale de l'au-delà opposée à la loi de ce monde, à celle du paradis, du Royaume de Dieu. C'est ainsi que l'homme est racheté et soustrait au pouvoir de la loi. L'éthique évangélique est fondée sur l'être et non sur la norme. Elle préfère la vie à la loi. L'être concret, l'homme vivant est supérieur, pour elle, à toute idée abstraite et même à l'idée du bien. Le bien évangélique consiste précisément à regarder comme principe suprême de la vie, non ce « bien », mais [143] l'homme. L'Évangile nous montre combien les êtres peuvent être hideux et hypocrites par amour du bien, comme ils

peuvent accabler l'homme tout en le négligeant. « Le sabbat pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. » Voilà l'essence de la prodigieuse révolution morale effectuée par le christianisme et dans laquelle, pour la première fois, l'homme se ressaisit. Le « sabbat » correspond précisément au bien abstrait, à l'idée, la norme, la loi, l'effroi de l'impureté. Mais « le Fils de l'Homme est maître même du sabbat ». Le christianisme ignore les lois morales abstraites et obligatoires, c'est pourquoi tout problème moral, loin d'être une observation mécanique de la norme promulguée une fois pour toutes, devient pour lui un problème individuel et inrenouvelable. Et il ne saurait en être autrement si l'être vivant prime le sabbat. Dès lors, tout acte moral doit provoquer une infinie sollicitude, aussi bien à l'égard de celui dont il émane, qu'à l'égard de celui vers lequel il tend.

L'éthique évangélique de la rédemption et de la grâce est directement opposée à la formule de Kant ; selon elle, il est impossible d'agir de telle sorte que la raison de notre action puisse être érigée en maxime de conduite pour tous et pour toujours, on ne peut agir qu'individuellement, et tout autre que nous devra agir d'une façon différente. L'universellement valable ne consiste ici qu'en une chose : la nécessité pour chacun de se comporter selon sa propre individualité, c'est-à-dire ayant toujours en vue la personne concrète et non le bien abstrait.

Telle est l'éthique de l'amour. L'amour ne peut tendre que vers un être vivant [82]. Etre guidé dans ses actes moraux par l'amour du bien formel, c'est pratiquer une éthique opposée à l'esprit chrétien, c'est être un pharisien. Car au-dessus de l'amour du prochain il n'y a que l'amour pour Dieu, qui lui aussi est un être concret, une personne et non une idée abstraite du bien. L'amour pour Dieu et l'amour pour l'homme épuisent la morale évangélique, tout le reste ne lui étant pas spécifique et ne faisant que confirmer la loi. Le christianisme nous exhorte à aimer notre « prochain » et non le « lointain ». Et il y a là une distinction fort importante. Car l'amour du « lointain », [144] de l'humanité abstraite, est un amour du bien et de l'idée au nom duquel les hommes n'ont que trop souvent sacrifié leurs proches. Nous le trouvons notamment dans la morale humaniste révolutionnaire. Mais l'amour humaniste et l'amour chrétien sont essentiellement différents

82 L'ouvrage de Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* contient sur ce sujet des remarques fort intéressantes.

l'un de l'autre, et cette distinction réside avant tout en ce que le premier est abstrait et impersonnel, alors que le second est concret et personnel, en ce que le premier tient avant tout à l' « idée », concerneraitelle même l'humanité et son bonheur, tandis que le second tient avant tout à l'homme. L'humanitarisme comporte indiscutablement de très forts éléments chrétiens, il fut mis en lumière par le christianisme. Il est la conséquence de ces paroles : « l'homme est plus que le sabbat », comme du précepte d'amour que le Christ légua aux hommes. Mais si nous voyons triompher les docteurs de la loi, les pharisiens et le « sabbat » dans le christianisme, nous les retrouvons aussi dans l'humanitarisme, où l'idée abstraite du bien et du progrès de l'humanité se substitue à l'être vivant.

L'une des plus graves déformations qu'ait subies le christianisme, est celle qui résulte de la fausse conception des « bonnes œuvres ». En effet, celles-ci ne sont plus considérées comme la manifestation d'un amour envers Dieu et envers le prochain, comme la révélation d'une force bienfaisante conférant la vie à d'autres êtres, mais comme un moyen de salut et de justification de soi, comme un procédé permettant la réalisation de l'idée abstraite du bien, pour lequel l'homme reçoit une récompense dans la vie future. C'est ainsi que la révélation évangélique de l'amour se trouve trahie. Or les « bonnes œuvres » que l'on accomplit non par amour envers les hommes, non par sollicitude à leur égard, mais en vue du propre salut de son âme, ne sont nullement « bonnes ». Car là où il n'y a pas d'amour, il n'y a pas de bien. L'amour n'exige et n'attend pas de récompense, car il en est une en lui-même ; il est une transfiguration de l'être et un de ses rayons paradisiaques. Il est une valeur autonome et renferme en lui la qualité immanente du bien. Les « bonnes œuvres », en tant qu'œuvres de la loi, n'ont aucun rapport avec l'Évangile et la révélation chrétienne, elles demeurent dans un monde pré-chrétien. Il faut secourir son prochain, non pour gagner la béatitude, mais par un amour spontané, [145] ayant en vue l'union des hommes sur la terre et l'union des âmes dans le Royaume de Dieu.

Il y a deux attitudes à l'égard du prochain : tout d'abord la pitié, par laquelle l'être partage l'état de séparation d'avec Dieu que vit la créature et jusqu'au monde animal, par laquelle il s'unit à eux dans cet abandon ; et il y a aussi l'amour, dans lequel l'être partage la vie des autres en Dieu, en son appui. La pitié n'est pas le terme final et ul-

time, l'amour pour l'autre, en Dieu, lui étant nettement supérieur ; mais elle représente néanmoins un des sentiments les plus élevés et constitue un véritable miracle dans la vie morale de l'homme, comme l'a d'ailleurs si bien saisi Schopenhauer, bien que l'explication qu'il en donne soit inexacte. Si la pitié rentre inéluctablement dans l'amour, celui-ci la surpasse du fait qu'il implique précisément la vision d'un autre en Dieu et l'affirmation de son existence éternelle, dont il est la force irradiante et indispensable. Nous trouvons à la base de l'éthique évangélique la reconnaissance absolue de la valeur de toute âme humaine en tant qu'image de Dieu, et nulle idée abstraite du bien ne pourra être érigée au-dessus d'elle.

2. — LA MORALE ÉVANGÉLIQUE ET LA MORALE PHARISAÏQUE DE LA LOI.

Retour à la table des matières

Nous avons déjà vu que l'Évangile rejette la morale pharisaïque, celle du salut de l'homme qui s'obtiendrait à travers la réalisation de la loi morale. Le fait qu'à sa base repose un souci de l'être vivant et non du bien abstrait, lui confère un caractère au plus haut degré dynamique. Le christianisme ne connaît pas de type pétrifié de « scélérats » ou de « justes ». Selon lui, le scélérat peut devenir un juste et le juste un scélérat. C'est ce qui fit dire à Saint Jean Climaque : « Nous nous garderons de condamner les pécheurs, si nous nous souvenons que Judas fut au nombre des disciples du Christ et que le brigand, mis au rang des assassins, fut en l'espace d'un instant miraculeusement régénéré. » C'est pourquoi le Christ [146] nous dit : « Ne jugez point afin que vous ne soyez pas jugés. »

En effet, jusqu'à l'heure de la mort, nul ne peut prévoir ce qui se produira en l'homme, quels profonds revirements peuvent être les siens ; d'ailleurs nul ne sait aussi ce qui se passe en lui à l'heure même de la mort, dans un plan de l'être qui nous est inaccessible. Aussi le christianisme a-t-il une tout autre attitude à l'égard des malfaiteurs que l'éthique de ce monde ; il n'admet pas que l'on répartisse les hommes en deux races, celle des « bons » et celle des « mé-

chants », classification à laquelle tiennent tellement les doctrines éthiques. Le christianisme est seul à croire que l'on puisse triompher du passé, il connaît le mystère qui consiste à l'oublier et à l'effacer. C'est celui de la rédemption, qui libère du Karma, où le passé s'expie dans un avenir illimité. Les liens infinis qui s'étendaient du passé à l'avenir n'existent plus : ils ont été rompus. Là réside le mystère de la repentance et celui de la rémission des péchés. L'homme ne peut pas s'absoudre lui-même, il n'a pas la force d'oublier son mauvais passé, mais le Christ, en prenant sur lui les péchés du monde entier, peut l'affranchir, lui remettre son iniquité et la pardonner. La rémission et l'oubli ne sont possibles qu'en Christ et à travers Lui. Mais ainsi affranchi par le Christ, l'homme doit, en son nom, pardonner aux autres leurs péchés et leur mal ; il doit à son tour les aider à se soustraire à leur pouvoir. Jamais l'être humain ne se libère ni ne se sauve, ne s'améliore ni ne se perfectionne lorsqu'il se sait maudit et définitivement mis au rang des « méchants » ; il en périt au contraire. Le mal du passé, considéré comme insurmontable et irrémédiable, engendre au fur et à mesure un mal nouveau. L'homme sent qu'il est de toute façon perdu, qu'aucun retour n'est possible, qu'une malédiction pèse sur lui.

C'est contre quoi s'élevèrent la religion et l'éthique de la rédemption. Car le Christ est venu non pour les justes, mais pour les pécheurs. Même le blasphème contre le Fils de l'homme, contre le Christ lui-même, obtient le pardon. Seul le blasphème contre le Saint-Esprit ne l'obtiendra point. Mais il y a déjà là un mystère, celui de l'ultime apostasie. Il nous est impossible de l'identifier avec l'athéisme, qui, bien que trouble, peut désigner un amour de la vérité. Nous ne connaissons pas le mystère final du [147] cœur humain, son ultime profondeur, il ne se révèle qu'à l'aimant ; or comme celui qui condamne l'est rarement, ce cœur lui demeure presque toujours inaccessible. Nous nous heurtons donc ici à la limitation de tout jugement et de toute répartition des êtres en « bons » et « méchants », en « pieux » et « apostats », en « croyants » et en « athées ». Car nous pouvons supposer que les « méchants », les « apostats » et les « athées » sont souvent plus agréables à Dieu que ne le sont les soi-disant « bons », « pieux » et « croyants ». Ce fait est peut-être inconcevable pour l'éthique de la loi, mais il ne l'est nullement pour l'éthique de la rédemption.

L'Évangile, comme nous l'avons déjà signalé, effectue un complet renversement des évaluations morales, renversement dont nous ne saisissons pas toute la portée, parce que nous nous y sommes trop habitués et l'avons trop adapté aux nécessités quotidiennes. « Je suis venu jeter un feu sur la terre ; et qu'ai-je à désirer s'il est déjà allumé ? » Ce feu consume toutes les vieilles évaluations morales et en crée de nouvelles. « Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers. » C'est là une révolution sans précédent par son radicalisme. Le christianisme naquit en elle et en est issu. Mais l'humanité chrétienne n'eut pas la force de l'appliquer à la vie, car cela eût exigé qu'elle se plaçât « par delà le bien et le mal » dont vit, en quelque sorte, le monde. Lorsque les mystérieuses paroles évangéliques eurent été transformées en normes, les « derniers » devinrent tout bonnement de nouveaux « premiers », comme dans les révolutions sociales, quand la classe antérieurement opprimée vient au pouvoir et commence à accabler les autres. C'est là d'ailleurs le sort de toutes les paroles évangéliques, dans la mesure où elles ont été réduites à des préceptes. Le paradoxe résulte ici de ce que les opprimés ne peuvent jamais régner, car au moment où ils accèdent au pouvoir ils deviennent des oppresseurs ; de même que les pauvres ne peuvent dominer, puisque dès qu'ils commencent à exercer leur dictature, ils deviennent des riches. Et c'est pourquoi aucune révolution extérieure, susceptible de se produire dans la situation des hommes ne correspond au radicalisme du bouleversement provoqué par l'Évangile. L'Évangile nous apporte l'heureux message de la venue du Royaume de Dieu. Et tout ce à quoi nous exhorte le Christ est un appel [148] à ce Royaume. La morale du Royaume de Dieu et celle du monde déchu, selon laquelle les premiers demeurent bel et bien les premiers et les derniers — derniers, sont en tous points dissemblables. D'ailleurs, tout ce qu'énonce le Christ revêt la forme suivante : « Vous avez entendu qu'il a été dit... mais moi je vous dis. »

La vie morale habituelle est celle qui résiste au mal par la violence. « Mais moi je vous dis de ne pas résister à celui qui vous fait du mal ». « Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent ; faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous outragent et qui vous persécutent ». Voilà ce que nous proclame Jésus. Si l'on envisage ces paroles comme une loi, cette exhortation évangélique est nettement impratiquable : elle constitue une folie pour

l'éthique de la loi et suppose un ordre différent de l'être qui serait déjà celui de la grâce. Car le monde n'approuve que l'amour des amis et n'admet pas que l'on puisse l'étendre aux ennemis. C'est pourquoi d'ailleurs seul le christianisme parvint à rompre le cercle magique de la vengeance. « Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données par-dessus. » Or toute la vie du monde a pour fondement la recherche de ce « surcroît ». « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme, mais ce qui sort de la bouche. » Or toute notre conception de l'honneur est fondée précisément sur la notion inverse. On considère l'homme comme souillé et meurtri du fait qu'il a subi des injures, et non du fait qu'il s'en est lui-même rendu coupable. Et l'éthique, la morale de notre monde aspire non pas au Royaume de Dieu, mais à la justification par la loi. L'Évangile nous dit de rentrer par la porte étroite, mais le monde n'admet que les entrées spacieuses. L'Évangile nous exhorte à nous pénétrer de l'insouciance des oiseaux du ciel et des lis des champs, nous recommandant de ne pas nous soucier du lendemain. Or le monde fonde sa vie sur cette préoccupation continue. L'Évangile nous dit d'abandonner père, mère ou femme et même de les haïr, s'ils nous empêchent de chercher le Royaume de Dieu. Or le monde exige avant tout un amour de nos proches. Jésus nous rappelle combien il est difficile aux riches d'entrer au Royaume des Cieux. Mais le monde respecte avant tout ces fortunés, auxquels il rend hommage, les regardant comme les premiers. Heureux [149] ceux qui pleurent, heureux les débonnaires, les miséricordieux, ceux qui ont le cœur pur, ceux qui ont faim et soif de justice, nous proclame l'Évangile. Or le monde considère heureux les riches, les puissants, ceux qui jouissent du pouvoir, ceux qui rient, etc. Jésus nous dit que celui qui prendra l'épée périra par l'épée. Or, c'est à l'aide de cette épée que le monde entend défendre son existence. « Les princes des nations les asservissent et les grands se tiennent sous leur puissance. Il n'en sera pas ainsi parmi vous ; au contraire, celui qui voudra être grand parmi vous sera votre serviteur. » Encore une prodigieuse révolution qui s'attaque cette fois aux princes et aux grands de ce monde. Le supérieur n'est qu'un serviteur. Cela, la hiérarchie de l'Église, qui agissait dans le monde et se trouvait déformée par les passions humaines, avait peine à le percevoir. Car si, conventionnellement, l'Église demeurait fidèle aux paroles du Christ, en fait elle les trahissait. Certes, le Pape se considérait symboliquement comme un serviteur, mais en fait il régissait même

les princes et les grands. « Le Fils de l'Homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rançon de plusieurs ». Le Christ vivait parmi les pécheurs, parmi les publicains et les femmes de mauvaise vie, il mangeait et buvait avec eux. Et c'est contre quoi s'élevèrent, au nom de la pureté, les pharisiens défenseurs de l'éthique de la loi, de l'éthique du monde. Mais le Christ ne connaît rien d'impur, à part l'impureté du cœur humain. « Ce ne sont pas ceux qui sont en bonne santé qui ont besoin de médecin, mais ceux qui se portent mal. Je ne suis pas venu appeler à la repentance les justes, mais les pécheurs. » L'éthique pharisaïque de la loi n'aime pas les malades et les pécheurs, ses représentants, à elle, vivent dans la société des justes et des purs qui protègent leurs robes blanches. Mais le Fils de Dieu dit aux pharisiens : « Pourquoi m'appelez-vous : Seigneur, Seigneur ! et ne faites-vous pas ce que je dis ? » « Or je vous dis qu'il y a ici quelqu'un qui est plus grand que le temple ». « Vous autres, pharisiens, nettoyez le dehors de la coupe et du plat, et au dedans vous êtes pleins de rapacité et de méchanceté. » Ces paroles offrent une protestation véhémente contre l'éthique de la loi, contre celle de la pureté. « Malheur à vous, docteurs de la loi, parce qu'ayant pris la clef de la science, vous n'êtes point entrés vous-mêmes, [150] et ceux qui voulaient entrer, vous les en avez empêchés ! » La clef de la science, que revendiquent les docteurs de la loi, loin de faciliter l'accès au Royaume de Dieu, lui fait au contraire obstacle.

Mais voici d'autres paroles qui désignent également une absolue perturbation dans l'échelle des valeurs établies : « Ce qui est élevé aux yeux des hommes est une abomination devant Dieu ». « Gardez-vous des scribes, qui se plaisent à se promener en robes longues et qui aiment les salutations dans les places publiques, les premiers sièges dans les synagogues et les premières places dans les festins, qui dévorent les maisons des veuves en affectant de faire de longues prières : le châtiment qu'ils subiront n'en sera que plus sévère ». Or, le monde chrétien, pour lequel l'éthique de la loi est plus accessible que celle de la grâce, regorge de ces scribes. Voici maintenant les paroles fondamentales de la religion et de l'éthique de la grâce : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés ». « Car le Fils de l'Homme est venu, non pour perdre les âmes, mais pour les sauver ». Ces paroles furent dites aux apôtres, alors que leur esprit était fermé à l'enseignement du Maître. L'éthique de la loi ne sauve pas les âmes, elle les détruit. « Je

suis venu afin qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance. » Le Christ, Sauveur et Rédempteur, est avant tout la source de la vie. Il affirme la vie, tandis que l'éthique de la loi la limite et la réglemente, tout en étant incapable de la donner. Si l'absolutisme et le maximalisme sont inhérents à l'Évangile, ils sont d'un ordre particulier, et n'ont aucun rapport avec ceux du moralisme qui s'avère impitoyable envers les hommes. Imprégnés de grâce, ils se bornent à mettre en lumière le Royaume de Dieu et la voie qui y conduit, sans imposer pour cela de règles ou de normes. Ils nous apprennent à être exigeant pour nous-mêmes et non pour les autres. La sévérité envers soi et l'indulgence envers autrui, voilà l'attitude authentiquement chrétienne à l'égard de la vie. L'idéalisme normatif abstrait, même pratiqué par des chrétiens, n'en demeure pas moins cruel et fanatique, car il tend à anéantir les détenteurs du mal. Cette tendance est inadmissible pour des chrétiens authentiques, qui devraient voir avant tout et partout des êtres vivants. Même chez un penseur aussi ardent et aussi significatif que Kierkegaard, il subsiste un élément de maximalisme non-chrétien [151] et dépourvu de grâce, c'est-à-dire contraire à l'amour. C'est lui qu'Ibsen mit en valeur d'une manière profonde dans *Brandt*. Et nous touchons ici au plus grand bouleversement qu'ait accompli le christianisme, en modifiant l'attitude à l'égard des pécheurs et des méchants.

3. — L'ATTITUDE CHRÉTIENNE À L'ÉGARD DES PÉCHEURS ET DES MÉCHANTS.

Retour à la table des matières

« Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. » Jusque-là l'éthique de la loi pensait que le soleil ne se levait que sur les bons et que la pluie n'était destinée qu'aux justes. Mais voilà que l'Évangile nivelle devant Dieu les uns et les autres. Dorénavant les bons et les justes ne peuvent plus s'enorgueillir de leur bonté et de leur justice. Les anciennes évaluations juridiques du bien et du mal ne sont plus en vigueur. Tandis que le monde estime que ce sont ceux qui ont observé la loi qui précèdent les autres, Jésus nous dit : « les péagers et les femmes de mauvaise vie vous devancent au Royaume de Dieu. » Jamais aucune éthique n'avait

osé proférer de semblables paroles, n'avait pris parti pour les péagers, les pécheurs et les injustes. C'est ainsi que le concept humain du bien, qui semblait inébranlable et absolu, fléchit et chancelle.

L'Église s'efforça au cours de l'histoire de tempérer le bouleversement moral opéré par l'Évangile, mais il lui fut impossible de dissimuler complètement le fait que la morale du Christ ne ressemble pas à la morale d'ici-bas. « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre. » Voilà ce que répondit Jésus, tandis que la morale de ce monde, l'éthique pharisaïque de la loi eût considéré comme un devoir moral de lapider la pécheresse. L'Évangile se refuse à admettre qu'il y ait une race de bons destinée au paradis, et une race de méchants condamnée à l'enfer. Il nous apprend que les justes, les pharisiens ne vont nullement au paradis. En réalité, le problème est infiniment plus complexe. Déjà aux premiers siècles, l'Église condamna ce besoin de dégager les saints, [152] les justes, les sauvés du reste des humains ; nous le voyons dans le *Pasteur* d'Hermas, dans les polémiques qui se déchaînèrent autour d'Hippolyte, de Calliste et du montanisme. La recherche même de la garantie du salut telle que nous la trouvons chez Luther, chez Calvin et dans le baptisme, est erronée, comme l'est également la conviction, chez l'homme, d'appartenir au nombre des sauvés et des élus. La notion de l'enfer, dont il sera question plus loin, est liée à cette scission des êtres en bons et en méchants. La morale juridique et pharisaïque semble triompher aisément de celle de l'Évangile, car il est facile de l'observer, et, conséquemment, de se sentir justifié ; et elle triomphe même dans l'ascétisme chrétien, qui aboutit si souvent à l'endurcissement du cœur. Toutefois, la morale évangélique reprend ses droits quand se produisent les grandes « commotions » de la vie, les événements importants et significatifs, auxquels la loi ne s'applique plus.

Karénine, chez Tolstoï, est le prototype du docteur de la loi ; et sa condamnation d'Anna, sa femme, est une condamnation spécifiquement pharisaïque. Il était, sans nul doute, plus pécheur qu'elle, car son cœur s'était endurci. Mais lorsque Anna est proche de la mort, lorsque la minute de l'extraordinaire « commotion », celle de la grâce, eût sonné, nous voyons le cœur de Karénine se fondre, il cesse de condamner selon la loi. Et son attitude à l'égard de Vronsky, de juridique qu'elle était, devient humaine. Et il en est toujours de même. La loi qui juge les pécheurs et les méchants ne convient qu'aux circons-

tances habituelles et banales de la vie, tant que les cœurs sont froids et figés. Mais aux heures catastrophiques, en somme les seules où la profondeur de la vie se révèle, la loi s'avère inobservable et son verdict inexistant. C'est pourquoi la condamnation des crimes est généralement dépourvue de toute portée morale, la vie authentique reposant par delà la loi.

Antérieurement au christianisme, l'image de Dieu n'était mise en valeur que dans le héros ou le souverain. Mais la foi chrétienne découvre cette image en chaque homme, fût-il même un criminel. Elle apporte avec elle une anthropologie essentiellement nouvelle et profondément paradoxale. Car le paradoxe existe dans l'attitude même à l'égard du péché. Étant nous-mêmes pécheurs et conçus dans le péché originel, nous devons nous abstenir de juger [153] et de condamner notre prochain. Le christianisme, et lui seul, exige la miséricorde à l'égard des pécheurs, c'est pourquoi il a pu susciter la soif du salut universel. Cette aménité, cette miséricorde envers les pécheurs fut insuffisamment comprise par les adeptes du christianisme, qui tirèrent de leur foi des arguments justifiant, au contraire, les plus grandes condamnations de l'histoire. Là s'accuse encore la tragédie de la destinée du christianisme.

La foi chrétienne, avant toutes choses, suréleva la notion de la valeur infinie de toute âme, de toute vie, de toute personne humaine et, conséquemment, de celles du pécheur et du méchant. Elle nous apprit que l'on ne saurait se comporter à leur égard comme envers des moyens permettant de réaliser le « bien » et la victoire des « bons » ; Dieu tenant aux « méchants » au moins autant qu'aux « bons ». D'ailleurs, ces dénominations elles-mêmes sont futiles et mensongères, puisque les « bons » sont fréquemment « méchants » et qu'il n'est pas rare que les « méchants » soient « bons ». Or, on s'ingénia à déduire du christianisme la plus monstrueuse morale que connut jamais le monde.

En effet, dans leur désir de se faufiler coûte que coûte au Royaume céleste, dont l'accès n'est pas spacieux, on voit à l'entrée, là où il y a foule, les « bons » écraser un grand nombre de leurs semblables, les refouler en enfer et les condamner aux supplices éternels. On les voit se frayer un passage au paradis sur les cadavres de leurs prochains moins parfaits et moins justes. C'est là probablement la plus grande défaite, la plus hideuse déformation qu'ait subie le christianisme dans

le cœur humain. L'unique préoccupation du salut de son âme, empruntée à la littérature ascétique, dégénéra en la notion d'un égoïsme transcendant, caricature satanique du christianisme. Car, en fait, ne sauve son âme que celui qui accepte de la perdre au nom des proches, des frères, au nom de l'amour du Christ. Nul n'a le droit de songer à son salut à l'exclusion de celui des autres. Nous ne pouvons nous préoccuper que de la réalisation des valeurs suprêmes de la vie, que du Royaume de Dieu pour tous les êtres, non seulement pour les humains, mais pour le monde entier ; en d'autres termes, nous devons penser à Dieu et non à nous-mêmes. Nul n'a le droit de se sentir justifié et de condamner les autres comme pécheurs. C'est ce que nous suggère la doctrine de l'humilité, bien que l'on s'ingénie à lui conférer, [154] à elle aussi, un caractère juridique. L'influence du christianisme sur la conscience morale de l'humanité fut empreinte de paradoxe et de dualité. Car si, d'une part, l'homme doit à la foi chrétienne son ultime conscience et ses suprêmes émotions morales, il pourrait, d'autre part, lui reprocher de l'avoir moralement diminué par l'intolérable conflit du conscient et de l'inconscient qu'elle provoqua en lui ; de l'avoir rendu, par son élévation même, moins intégral, moins harmonieux, moins paisible, que ne l'était l'homme antique.

4. — LA MORALE CHRÉTIENNE EN TANT QUE MORALE DE LA FORCE.

Retour à la table des matières

Nietzsche n'a jamais connu ni compris le christianisme authentique. Il eut en face de lui une société chrétienne dégénérée, dans laquelle l'esprit héroïque s'était éteint, et il s'éleva passionnément et vigoureusement contre ce christianisme décadent et petit-bourgeois. Il fit une distinction radicale entre la morale des maîtres et celle des esclaves. Il discerna dans le Judaïsme une révolte de ceux-ci, c'est-à-dire de faibles et ne vit dans le christianisme qu'une morale due à cette révolte. Or la morale des esclaves est toute fondée sur le « ressentiment » [83] des faibles à l'égard des puissants, des aristocrates, des nobles, sur l'envie et l'offense, sur le désir d'obtenir une compensa-

83 En français dans le texte. (N. des tr.)

tion dans le domaine moral et de prendre sa revanche. Les Romains incarnèrent pour Nietzsche les aristocrates puissants, les nobles. Il interpréta la victoire que le christianisme remporta sur eux, comme celle que pourrait gagner des malades sur des bien portants. Or, selon lui, ce sont les malades, et non les méchants, qui constituent le plus grand danger. Aussi accusa-t-il le christianisme d'avoir compromis la noblesse de la race, d'avoir substitué aux catégories des aristocrates et des esclaves, celle des bons et des méchants. L'esclave, par « ressentiment » [84], décide d'être premier dans la vie éternelle. Et Nietzsche [155] discerna même derrière l'ascétisme chrétien un « ressentiment » [85] à l'égard de toute vaillance, de toute force [86].

Quel que soit l'intérêt que présentent les considérations de Nietzsche sur la généalogie de la morale en général et de la morale chrétienne en particulier, la vérité est précisément l'inverse de ce qu'elles énoncent. La faiblesse et l'insignifiance des chrétiens dissimulèrent à Nietzsche la force et la dignité du christianisme. Car, en réalité, la morale chrétienne n'a rien de servile, elle est aristocratique au sens spirituel, elle est celle des forts en esprit et non des faibles. C'est elle précisément qui nous exhorte à suivre la voie de la plus grande résistance au monde et qui exige de nous des efforts héroïques. C'est elle qui s'éleva contre la psychologie servile de l'offense et lui opposa la psychologie noble de la culpabilité. C'est elle qui nous apprit qu'avoir conscience de sa faute, c'est être animé d'un sentiment aristocratique, noble, tandis que se souvenir d'une injure en désirant s'en venger, c'est se laisser dominer par un sentiment plébéien, humiliant. Ce à quoi tend avant tout le christianisme, c'est à extraire de l'âme le « ressentiment » [87], et à guérir l'homme de son amour-propre et de sa jalousie. Lui seul connaît un remède à ces maladies. Nietzsche avait une conception beaucoup trop superficielle de la force et de la faiblesse. Séduit et attiré par la puissance extérieure et esthétique du Romain, il oubliait que c'était un homme vaincu par le monde, qui s'était entièrement soumis à son autorité, c'est-à-dire un individu ayant vécu une des plus grandes défaites de l'esprit. Aveugle, il ne distinguait pas dans le christianisme la résistance la plus puissante au

84 En français dans le texte. (N. des tr.)

85 En français dans le texte. (N. des tr.)

86 Voir Max Scheler, *L'Homme du Ressentiment*.

87 En français dans le texte. (N. des tr.)

pouvoir de ce monde, et ne comprenait pas que sa morale, pour peu qu'on la conçoive non juridiquement, mais intérieurement, correspond à une obtention de force spirituelle en toutes choses.

Nietzsche commit une profonde erreur en envisageant la morale chrétienne dans l'esprit de l'impératif catégorique de Kant, car la vertu chrétienne n'a rien d'un devoir formel. La norme et la loi sont toujours inopérantes, parce que dépourvues de grâce ; et si l'idéalisme normatif nous frappe par son impuissance, c'est parce qu'il ne sait pas d'où puiser la force qui lui permettrait de réaliser la loi du bien. Le christianisme, par contre, ramène tout bien [156] à la source de toute force, c'est-à-dire à Dieu. Sa morale ignore les lois et les normes qui enchaînent ; pour elle, tout se réduit à l'acquisition de la force spirituelle en Dieu, ou à ce que Saint Séraphim nommait : l'obtention de la grâce du Saint-Esprit. Le christianisme nous enseigne la manière d'être forts en face de la vie et de la mort, et seul un christianisme décadent peut se traduire dans la conscience par une impuissance et une incapacité, peut revêtir la forme d'un éternel tremblement. L'homme pécheur est impuissant hors du Christ, mais il est fort en Christ, car Christ a vaincu le monde.

Si les erreurs que nous venons de signaler ont pu être commises, elles sont dues tout d'abord à une conception dégénérée de l'humilité chrétienne. L'humilité demande à être conçue ontologiquement. Il faut voir en elle la manifestation de la force spirituelle dans sa victoire sur l'ego. L'orientation égocentrique de la vie est la principale conséquence du péché originel. L'homme y est isolé en lui-même et considère toutes choses en partant de lui et par rapport à lui. Son moi devient, en quelque sorte, une idée fixe pour lui. Nous péchons tous par égocentrisme. Et pour quelqu'un qui regarderait du dehors, il n'y aurait pas de spectacle plus ridicule. Car l'égocentrisme déforme toutes les perspectives de la vie en les éclairant d'une lumière fausse et en n'assignant à aucune chose la place qui lui revient. Mais dès que nous nous élevons sur la hauteur, que nous sortons de l'ornière de notre « moi », nous percevons le monde sous son jour authentique, toutes choses reprennent leurs délimitations exactes et nous pouvons enfin contempler l'horizon. Pour y atteindre, il suffit de situer le centre de la vie non en soi, mais en Dieu. L'humilité, par son sens ontologique, représente précisément cette victoire héroïque sur l'égocentrisme et une ascension vers la cime du théocentrisme. Elle marque une évasion

hors de l'atmosphère viciée du « moi » isolé, de l'ego endurci et une envolée dans l'air pur de la vie universelle. Non seulement elle n'est pas une négation de la personne, mais elle en atteste l'obtention, car la personne ne peut être trouvée qu'en Dieu. Loin d'être opposée à la liberté, l'humilité en constitue, au contraire, l'acte le plus important. Rien ni personne au monde ne peut me contraindre à l'humilité sauf moi-même. C'est là un phénomène profondément intérieur et intime, et si l'on en eut [157] une notion extérieure et servile, cela prouve, une fois de plus, quelles graves déformations subit le christianisme.

Durant toute la vie, des flèches empoisonnées visent le cœur malade d'amour-propre de l'individu, qui, incapable de s'en préserver, ruisselle de sang. Et seule l'humilité spirituelle peut alléger cette torturante souffrance, peut triompher du « ressentiment » [88]. Seul le christianisme nous enseigne à être libres par rapport au monde extérieur qui nous menace, nous violente et nous blesse. Même les paroles : « soumettez-vous aux maîtres » peuvent désigner un appel à l'indépendance intérieure et spirituelle, peuvent vouloir dire : sois libre en esprit, ne sois pas un esclave. Car la révolte servile est la manifestation d'un esprit servile, autrement dit, d'une absence de liberté d'esprit. Cela ne veut pas dire, certes, que l'homme ne doive pas lutter pour l'amélioration de sa situation extérieure, pour les réformes sociales, mais simplement qu'il doit être spirituellement libre, même lorsque ces modifications sont lentes à s'effectuer et ne doivent pas se produire de sitôt, bref, même lorsqu'il se trouve en prison. La sainteté qui surmonte le monde, l'amour, dont le rayonnement bienfaisant donne la vie, la victoire sur les passions, autant d'efforts spirituels auxquels nous convie le christianisme. Toute la vie morale ne consiste, en somme, qu'à obtenir l'énergie de la vie spirituelle, la victoire sur la faiblesse et les ténèbres de la vie naturelle. Le christianisme nous exhorte à triompher du monde et non à nous y soumettre. L'humilité qu'il exige de nous n'a rien d'une soumission ; elle est, au contraire, une insoumission, un mouvement dans la voie de la plus grande résistance. Et cependant la force de la morale et de la spiritualité chrétiennes est prodigieusement simple. D'ailleurs, seule cette simplicité peut être une force, la complexité offrant déjà un dédoublement et une faiblesse. La morale chrétienne, intolérable pour le

88 En français dans le texte. (N. des tr.)

monde, n'est possible, que parce qu'elle est une morale théandrique, en d'autres termes, une action réciproque de l'homme et de Dieu.

[158]

5. — LA SOUFFRANCE. L'ASCÉTISME. LA CHARITÉ.

Retour à la table des matières

L'attitude du christianisme à l'égard de la souffrance comporte une dualité et un paradoxe. Car si la souffrance est une conséquence du péché et du mal, comme la mort, ultime épreuve de l'homme, elle est aussi une voie menant à la rédemption et possède, comme telle, une valeur positive. Seul le christianisme accueille la souffrance et affirme à son égard une attitude virile. Il nous apprend à ne pas la craindre, puisque même Dieu, dans son Fils, l'a subie. Toutes les autres doctrines en ont peur et la fuient. Le stoïcisme et le bouddhisme, deux formes élevées de doctrines morales non-chrétiennes, redoutent à un tel point la souffrance qu'ils nous enseignent la manière de l'éviter, de devenir insensibles, d'atteindre l'impassibilité. Le bouddhisme reconnaît la compassion, mais rejette l'amour, car si le premier de ces sentiments peut désigner une libération des tourments, le dernier, en affirmant l'être, affirme la tristesse et la souffrance qu'il multiplie. En somme, seul le mal physique existe pour le bouddhisme. D'ailleurs, il en est toujours ainsi, lorsque la liberté est rejetée. Ignorant que la vie peut devenir supportable par l'acceptation de l'épreuve, le bouddhisme, plutôt que de l'accueillir, renonce à l'être et se réfugie dans le non-être. Il est, à sa façon, une grande doctrine de salut s'effectuant sans l'aide du Sauveur. Son salut est celui que donne la connaissance de l'être en tant que souffrance, donc un salut accessible seulement à une minorité.

Confucius et Bouddha, les Stoïciens et tous les sages du monde s'efforcèrent de donner à l'homme le repos, l'affranchissement des souffrances. Le problème de la souffrance et de sa libération se tenait toujours au centre pour l'éthique religieuse et philosophique. Dans le monde occidental pré-chrétien, ce sont surtout les Stoïciens qui présentent un intérêt sous ce rapport. Car leur doctrine tend à placer

l'homme au-dessus des souffrances et à lui faire atteindre le repos, l'apathie. Elle témoigne d'un grand effort moral de la part de l'homme, mais à tout prendre, elle est décadente, pessimiste et désespérée, ayant perdu le sens des [159] réalités de la vie. C'est une éthique de la peur devant les souffrances de l'existence et celles de la mort, puisque la seule issue consiste, selon elle, à perdre la sensibilité, à devenir indifférent. Elle feint de confesser une philosophie optimiste, du fait de sa croyance en la raison universelle, à laquelle elle cherche à ramener l'homme, afin d'éviter à celui-ci d'inutiles souffrances, et du fait qu'elle semble croire dans la grâce de l'ordre naturel. Mais cette philosophie dissimule en réalité une profonde tragédie, une impuissance et un effroi devant cette raison universelle elle-même. Son optimisme est purement artificiel et illusoire. Parmi les documents traitant de sa nature intérieure, un des plus émouvants est celui de Marc Aurèle. Le bouddhisme et le stoïcisme présentent un réel intérêt du fait qu'ils ont compris tous deux que la vie est une souffrance, le premier directement, le second indirectement.

Le problème que soulève le sens de la souffrance est le problème fondamental de l'éthique et le thème primordial du christianisme. La douleur constitue l'essence la plus profonde de l'être, la loi essentielle de toute vie. Sous ce rapport, et métaphysiquement parlant, le pessimisme est justifiable. Toute métaphysique optimiste est plate et superficielle. Mais notre attitude à l'égard de la vie n'est pas résolue du fait que nous l'avons reconnue pour une douleur. Le pessimisme est en dépit de tout un mensonge, parce qu'il fuit le champ de bataille, se rendant coupable de trahison à l'égard de la vie. Je puis savoir que la vie est une souffrance et pourtant l'accueillir, accueillir les tourments qu'elle m'apporte et chercher à en percevoir le sens. Et c'est là précisément ce que le christianisme nous enseigne.

Il faut établir tout d'abord deux sortes de souffrance : la première, lumineuse et rédemptrice, mène à la vie. En effet, l'homme peut éprouver une souffrance qui deviendra pour lui lumière, grâce et régénérescence. La seconde, obscure et infernale, mène à la mort. Car si toutes les souffrances infligées à l'homme : la perte des êtres proches, la maladie, la pauvreté, l'humiliation et la déception causées par le prochain, la trahison et la solitude peuvent être pour lui la cause d'une purification et d'une régénération, elles peuvent aussi l'écraser, l'endurcir définitivement, l'anéantir, tuer en lui tout sentiment du sens de

la vie. Aussi le premier devoir de la pitié consiste-t-il à libérer la créature de cette seconde souffrance, et à favoriser l'action purificatrice [160] de la première. Nietzsche soutint que c'est moins la souffrance elle-même que l'homme ne supporte pas, que son inanité. En effet, l'homme, dont les forces sont prodigieuses, peut tolérer les tourments les plus effroyables, à condition de voir en eux une signification. Or, le christianisme confère un sens à la souffrance à travers le mystère de la croix, et ce faisant nous la rend supportable. L'homme connaît donc une double souffrance. Il souffre des épreuves qui lui sont infligées, des coups que la vie lui assène, mais il souffre aussi, et plus encore, de la révolte et de l'indignation qu'ils ont suscitées en lui, de ce qu'il se refuse à les supporter, de ce qu'il les maudit. Et cette nouvelle souffrance est encore plus amère. Car lorsque l'homme consent à endurer l'épreuve qui lui est infligée, qu'il en accepte le sens, elle devient plus supportable, elle s'allège, se réduit, se transfigure. Là réside toute la signification des paroles : « prends ta croix et suis-moi », en d'autres termes, reçois ta souffrance, pénètres-en le sens et supporte-la avec bonté. Et quand une croix t'est donnée à porter, ne la compare pas et ne l'oppose pas à celle d'un autre.

Eviter les souffrances, les fuir, c'est vivre dans la plus grande des illusions, dans un leurre, car elles nous suivent pas à pas, elles accompagnent les plus heureux d'entre nous. Une seule voie s'ouvre devant l'homme : celle de la régénération et de la transfiguration de la vie, de l'acceptation de la souffrance, comme une croix que chacun doit porter afin de suivre le Crucifié. C'est là le mystère le plus profond du christianisme. Il s'agit, en somme, de transformer la douleur imposée en une souffrance volontaire, la souffrance étant intimement liée à la liberté. Aussi, rechercher une vie dans laquelle il n'y aurait plus de souffrance, est-ce rechercher une vie dans laquelle il n'y aurait plus de liberté. Toute éthique eudémoniste est donc hostile à la liberté. C'est ce qui explique une tout autre notion de la compassion dans le christianisme que dans le bouddhisme.

Tandis que la compassion correspond dans le bouddhisme à un désir de non-être, à un refus de se résigner à la souffrance, non seulement pour soi, mais aussi pour les autres, elle devient dans le christianisme une aspiration de vie régénérée pour celui qui souffre, un consentement à partager sa douleur. Par conséquent, il y a une compassion qui correspond à un refus de la vie, et une autre, qui corres-

pond à son affirmation. Toute vie dans le monde est une [161] acceptation de la croix. Et je dois porter non seulement la mienne, mais aussi celle des autres, celle de mon prochain. Je dois chercher pour autrui non pas la souffrance, mais l'acceptation de la croix, parce qu'elle comprend une transfiguration des tourments. La compassion humanitaire n'accueille pas la souffrance et lutte contre elle, s'imaginant illusoirement que l'on peut en libérer les hommes et leur donner le bonheur. En revanche, toute conception chrétienne qui rejetterait la compassion, au nom soi-disant du sens rédempteur de la souffrance, au nom de l'amour pour Dieu, serait fallacieuse, hideuse et inhumaine. Nous nous heurtons ici à la contradiction fondamentale de l'éthique chrétienne.

La pitié est l'état le plus incontestable et le plus absolu de l'homme, celui qui résiste le plus au pouvoir du monde. Et si elle ne trouve qu'une place réduite dans l'éthique de la loi et de la norme, c'est tout à son désavantage. Heureux les charitables, les miséricordieux, les compatissants. Car la tristesse insurmontable que provoque en nous le regard d'un animal souffrant est, sans nul doute, la preuve d'un état divin en l'homme. Toutefois, la pitié peut devenir une source de lutte contre Dieu. L'athéisme peut donc avoir une origine très élevée. J'ai déjà montré précédemment comment la pitié partage l'abandon de la créature par Dieu. Or, ce sentiment d'être abandonné par Dieu, qui comporte une grande vérité, puisque même Jésus-Christ le connut, peut dégénérer en une négation de Dieu. Par pitié pour la créature, qui souffre et qui gémit, je puis m'élever contre le Créateur et le rejeter. C'est là le problème d'Ivan Karamazoff, celui qui tortura Dostoïewsky. Le sentiment de pitié, de commisération, est l'un des sentiments les plus transcendants et les plus émouvants. Il peut s'emparer de tout l'être humain jusqu'à son ultime profondeur, peut aboutir à la mort, à la négation de Dieu, du monde et de l'homme ; il n'en demeure pas moins l'un des plus puissants témoignages de ce que l'être humain appartient à un autre monde. Mais cet admirable sentiment jouit, comme tant d'autres choses, de la faculté de dégénérer en l'état le plus négatif. Ainsi, si elle ne se concilie pas avec la notion de la liberté et de la dignité humaines, ma pitié à l'égard d'un autre peut avoir pour résultat la négation de sa liberté et de sa dignité.

L'amour pour le prochain, auquel sont inéluctablement liées la pitié et la compassion, exige un soulagement et [162] même un complet

affranchissement de ses souffrances. Et pourtant la souffrance est nécessaire à l'homme pour sa rédemption, sa régénération et son salut. Ce paradoxe, que les hommes sont tentés, comme toujours d'ailleurs, de résoudre sous l'angle de la loi, fait que les chrétiens s'avèrent à tout moment les moins capables de commisération, qu'ils condamnent leur prochain, dénoncent son péché pour lequel ses souffrances lui seraient soi-disant infligées, s'identifiant ainsi aux consolateurs de Job.

L'attitude monaco-ascétique à l'égard des hommes et de leurs souffrances nous offre fréquemment cet épuisement des sources morales de la vie, cet endurcissement du cœur. L'ascétisme est une voie dangereuse, parce qu'il comporte une arme à double tranchant. Il peut tuer ce que l'on nomme la pitié naturelle et humanitaire, sans susciter l'amour miséricordieux du Christ. Alors l'âme desséchée reste avec sa condamnation, sans connaître la douceur de la pitié et de l'amour. Elle en vient à trouver qu'il est normal que les pécheurs souffrent, que c'est tout ce qu'ils méritent, que c'est pour eux un bien. C'est là un sophisme moral, à l'aide duquel le christianisme pharisaïque compte se justifier. Mais il comporte un abominable mensonge ; car désirer que l'homme porte courageusement sa croix, ce n'est pas lui en imposer une particulièrement lourde, c'est désirer aussi un soulagement et une transfiguration de ses souffrances, c'est être décidé à faire tout notre possible pour les lui alléger et les rendre lumineuses. La vie est de toute façon remplie d'épreuves. Aussi les hypocrites et les bigots, qui sont prêts à crucifier leur prochain en vue de son salut, s'identifient-ils à ceux qui crucifièrent le Christ. C'est d'ailleurs cette notion qui fut à la base de l'Inquisition. Sous ce rapport, l'ascétisme juridique, qui charge les épaules humaines de fardeaux pesants et insupportables, peut provoquer une répulsion à l'égard du bien.

L'attitude pseudo-chrétienne à l'égard de la compassion s'étend jusqu'à l'éternité, sous la forme des tourments de l'enfer. Pour certains chrétiens aux « cœurs aimants », les souffrances temporelles et terrestres ne suffisent point, ils exigent encore des supplices éternels et célestes. L'humanitarisme le plus ordinaire est, sans nul doute, infiniment supérieur à cette forme de christianisme. Pour être réellement chrétien, notre sentiment à l'égard de l'homme devrait être celui que nous éprouvons pour un mourant, notre attitude, [163] celle que nous adoptons en face de la mort, que ce soit celle d'autrui ou la nôtre. Car le mourant suscite à son égard une attitude imprégnée de douceur et

de noblesse. Nous sommes susceptibles de lui témoigner notre sympathie, même si auparavant nous n'avions pas pour lui une affection particulière. Or, tout homme est un moribond, j'en suis un moi-même, et dois avoir, par conséquent, une mémoire mortelle.

Tout le sens de l'amour envers nos ennemis réside en ce qu'il est seul capable de surmonter le mauvais infini du mal, d'en rompre la chaîne, de transférer les êtres humains dans un autre plan. Les hommes sont au pouvoir du mal et des passions pécheresses et cherchent un appui dans le pouvoir du bien. Mais le bien en lui-même est impuissant ; seul le Christ peut nous libérer du mauvais infini qui nous tient enchaînés, seuls son amour et sa grâce nous permettent de nous évader de ce cercle vicieux.

Luther a raison, lorsqu'il soutient que ce ne sont pas les œuvres qui régissent le chrétien, mais le chrétien qui régit les œuvres, comme il a raison d'affirmer que la doctrine du salut et de la justification par la foi entend surmonter l'utilitarisme religieux. Kierkegaard est dans le vrai, quand il insiste inlassablement sur le fait que le Christ n'est pas une figure du passé, mais du présent. Et en tant que contemporain, le Christ nous affranchit et rend possible ce qui était impossible à la loi.

La souffrance du Christ vint de ce qu'il porta le mal et les péchés de tout l'univers, de toute l'humanité. Ses souffrances furent infiniment plus grandes et plus salvatrices que les nôtres. Ce sentiment d'abandon par Dieu, que nous connaissons nous-mêmes, fut pour le Fils prodigieusement plus amer et plus redoutable que pour nous. En lui s'affirma la liberté, celle de l'homme et de la nature. L'homme et ses souffrances se trouvent au centre de la religion théandrique ; ils forment le thème fondamental de la pensée religieuse russe, la plus compatissante apparemment de toutes les pensées chrétiennes, à laquelle la notion du perfectionnement et du salut personnels demeure étrangère. La conception exclusivement ascétique du christianisme est liée à cette religion du salut personnel et, conséquemment, à l'angoisse qu'inspire l'idée de la perdition. L'amour s'éteint au contact de pareilles affectivités. D'ailleurs, rien dans l'Évangile, ni dans les Epîtres ne semble justifier [164] cette conception du christianisme qui naquit sans nul doute à des époques beaucoup plus tardives. Le pseudo-ascétisme, c'est-à-dire celui que l'on érige en fin, au lieu de le considérer comme un moyen, ruine la vie, provoque des révoltes dans le subconscient et des contradictions dans le conscient. Il finit par se

transformer en pharisaïsme et en juridisme. Sa métaphysique proclame l'inaccessibilité, voire même le danger de l'amour, en d'autres termes, elle entre en conflit avec les sources de la foi chrétienne.

Mais si le christianisme n'est pas la religion du salut personnel, au nom duquel il serait permis de se torturer soi-même et de torturer les autres, en quoi alors réside son essence ?

6. — LE MESSAGE ÉVANGÉLIQUE DU ROYAUME DE DIEU.

Retour à la table des matières

Il est impossible de concevoir l'Évangile comme une norme et une loi, car si on l'envisage dans cette perspective, il devient hostile à la vie, l'absoluité de sa doctrine apparaît inaccessible et irréalisable. Et l'argument que le monde a toujours invoqué contre lui fut précisément l'impossibilité de sa mise en pratique et son antagonisme avec les lois mêmes de la vie. Effectivement, la morale annoncée dans l'Évangile est paradoxale et opposée à celle de notre monde, fut-ce même la plus élevée. Elle est en contradiction non seulement avec le mal, mais même avec ce que les hommes vénèrent comme bien. D'une manière générale, on s'efforça d'adapter l'Évangile aux exigences du monde et par là de le rendre admissible, mais il n'en résulta jamais qu'une déformation du christianisme. Comment comprendre l'absoluité et le radicalisme supra-mondial de la vérité de la vie proclamée par l'Évangile ?

L'Évangile est l'heureux message de l'avènement du Royaume de Dieu. La doctrine du Royaume est l'essence non seulement de l'Évangile, mais de tout le christianisme. « Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et toutes ces choses vous seront données par-dessus ». L'Évangile met en lumière la vie absolue du Royaume de Dieu, si différente de la vie relative du monde. Il est difficile, voire même [165] irréalisable d'adapter son absoluité à la vie humaine, à la vie de la société, à celle du monde, où tout se déroule dans le temps et d'une manière relative [89]. Il est de toute évidence impossible de fonder sur

89 Nous trouvons sur ce sujet des pensées fort intéressantes chez M. Tareeff et, à d'autres égards, chez Karl Barth.

l'Évangile, l'État, l'économie, la famille, la culture, impossible d'avoir recours à lui pour légitimer les violences qui meuvent l'histoire. Aussi les chrétiens invoquèrent-ils toutes espèces de normes et de règles pour justifier leur vie. Le Christ est venu apporter le feu du ciel et tout ce à quoi les hommes attribuent une valeur, tous les royaumes qu'ils ont jamais pu édifier s'y consument. « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». Est-ce là une règle de vie ? Certes, non. C'est une révélation de la vie divine qui n'a aucun rapport avec la vie pécheresse de ce monde. « Tu ne tueras point, tu ne déroberas point, tu ne commettras point d'adultère » ; tous ces préceptes peuvent être des lois pour la vie d'ici-bas à laquelle ils s'appliquent. Mais la perfection du Père céleste, celle du Royaume de Dieu, ne peut pas être une norme pour le monde pécheur, elle est absolue, alors que la loi est toujours relative au péché.

L'Évangile vise l'homme intérieur, spirituel, et non l'homme extérieur, social. Il nous convie à un réveil et à une renaissance de la vie spirituelle, à une pénétration dans le Royaume de Dieu, et non à des œuvres extérieures dans un monde social. Il tend vers le principe éternel de l'âme humaine, indépendamment des époques historiques et des situations sociales ; il est, à certains égards, asocial. En lui tout est lié à la personne du Christ lui-même et tout y demeure inaccessible sans cette attache. Les préceptes évangéliques sont irréalisables et au-dessus de nos forces en tant que règles. Mais l'impossible pour l'homme est possible pour Dieu. Ce n'est qu'en Christ et à travers lui que se réalise la perfection semblable à celle du Père céleste et que naît le Royaume de Dieu. A la base de l'Évangile, nous trouvons non pas une loi, fût-elle nouvelle, mais le Christ, sa personne. C'est ainsi que se présente la nouvelle éthique de la rédemption et de la grâce. Nous vivons dans deux plans, à la fois sous la loi et sous la grâce, dans l'ordre naturel et dans l'ordre spirituel. Et c'est ce qui rend la vie du chrétien dans le monde si prodigieusement complexe. C'est sous le pouvoir de la loi que vit la société humaine, qu'elle [166] édifie ses royaumes et ses civilisations. Et la révélation évangélique du Royaume de Dieu, n'est pas autre chose pour elle qu'une catastrophe, qu'une apocalypse et qu'un redoutable jugement. Bref, il existe entre l'Évangile et le monde une opposition et une incompatibilité irréductibles. Le règne de Jésus n'est pas de ce monde.

La révélation absolue de l'Évangile, en ce qui concerne le Royaume de Dieu, est inaccessible à toutes les formes sociales et historiques toujours relatives et temporelles. La vérité de la vie spirituelle ne peut être accueillie par la vie naturelle. Il n'y a jamais eu, et il n'y aura jamais d'État, d'économie, de famille, de science ou de mœurs auxquels on puisse attribuer le titre de chrétiens, car aucune de ces choses n'existe dans le Royaume de Dieu et dans la vie divine parfaite. L'Église elle-même, dans ses incarnations historiques, fut souvent contaminée par l'État dont elle emprunta la violence, se plaçant de ce fait sous l'ordre de la loi. Toutefois, la révélation évangélique opéra, bien que d'une manière intérieure, intime et invisible, une transformation dans toutes les sphères de la vie, elle modifia la structure de l'âme humaine et y suscita de nouvelles émotions. Le Royaume de Dieu vient imperceptiblement. Et lorsqu'on désire son avènement d'une manière plus sensible, on aboutit généralement à un mensonge et à une supercherie. La force qui procède de la révélation évangélique, délivre les hommes de l'angoisse, de l'amour-propre, de l'ambition qui les torturent, de la convoitise ignorant tout assouvissement. Mais un grand nombre de problèmes fondamentaux de la vie sont résolus dans l'Évangile d'une manière indirecte et voilée. En somme, l'Évangile se soucie moins de leur apporter une réponse, que de guérir et de régénérer la trame de l'âme humaine. C'est à l'homme, à sa liberté, qu'est remise la solution créatrice de ces dilemmes qui le sollicitent à chaque instant de la vie.

[167]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Deuxième partie :
l'éthique en deçà du bien et du mal.

Chapitre III

L'ÉTHIQUE DE L'ACTE CRÉATEUR

1. — DE LA NATURE DE L'ACTE CRÉATEUR.

Retour à la table des matières

Il est souvent question dans l'Évangile de la semence qui doit porter des fruits, des talents conférés à l'homme et qu'il doit rendre avec un intérêt. Dans ces paraboles, Jésus fait allusion à la vocation de l'homme ; il condamne l'ensevelissement des talents comme un refus de créer. Tout l'enseignement de Saint Paul quant à la diversité des dons, est une doctrine de la vocation créatrice de l'homme. Les dons nous viennent de Dieu et sont éminemment différents : chacun de nous est appelé à un service créateur selon le talent particulier qui lui a été dévolu. Aussi est-il inexact de soutenir, comme on le fait généralement, qu'il n'est pas fait mention de la création dans l'Ecriture Sainte. Il s'agit simplement de savoir lire, de savoir deviner ce que Dieu demande et attend de nous.

La nature de l'acte créateur ne peut être comprise que par distinction d'avec la naissance et par opposition avec elle. Cette différenciation est d'une importance éminente aussi bien pour la cosmologie que pour l'anthropologie. La symbolique de la naissance et de la création

acquiert d'ailleurs une portée considérable même pour la théologie. L'acte créateur est toujours issu de la liberté, alors que la naissance est issue des entrailles de la nature. Dans la naissance, c'est moins quelque chose de nouveau qui se crée, [168] que la force de ce qui existait qui se morcelle et se répartit à nouveau. Celui qui engendre communique une portion de sa substance, de sa nature à celui qu'il procrée. Et il en est de même dans l'émanation. Mais, différent de la naissance et de l'émanation, l'acte créateur ne correspond pas davantage à l'évolution, qui non seulement ne constitue pas une création, mais lui est même directement opposée, puisqu'elle se borne à transposer l'existant. En somme, l'évolution équivaut à une nécessité, tandis que la création correspond à une liberté. L'innovation absolue n'apparaît dans le monde qu'à travers la création, c'est-à-dire à travers la liberté enracinée dans le non-être.

En effet, la création correspond toujours à un accroissement, à un supplément, à la production de quelque chose de nouveau dans le monde [90]. Et tout le problème de l'acte créateur consiste précisément à savoir si cette innovation absolue est possible [91]. La création, par son essence même, est une création ex nihilo. On pourrait dire, en quelque sorte, qu'elle EST LE PASSAGE DU NON-ÊTRE À L'ÊTRE, S'EFFECTUANT PAR L'ACTE DE LA LIBERTÉ. La création, de même que le devenir chez Hegel, implique le non-être. Semblable à l'Eros platonicien, elle est à la fois l'enfant de la pauvreté et de la richesse, du dénuement et de la surabondance des forces. Elle est liée au péché tout en étant elle-même sacrificatoire. La création authentique comporte toujours une purification, dans laquelle l'esprit s'affranchit de l'élément psycho-corporel ou parvient à le surmonter.

Le mystère de la création nous est révélé dans le mythe biblique : Dieu créa le monde ex nihilo, c'est-à-dire librement. Le monde n'a pas été une émanation de Dieu, une procréation ou une évolution, mais une création, c'est-à-dire une innovation absolue. Et si la création dans le monde est possible, c'est précisément en raison de ce que le monde fut créé, de ce qu'il existe un Créateur. Et l'homme, créé à Son image et selon Sa ressemblance, devient aussi un créateur, est aussi destiné à créer.

---

90 Le Platonisme est une philosophie défavorable à l'interprétation de l'acte créateur, en tant qu'édification du nouveau.

91 Voir mes ouvrages : *Le Sens de l'Acte créateur* et *Esprit et Liberté*.

Il y a entre la création de l'homme et la création divine une similitude parfaite. Mais si la création de Dieu n'exige aucune matière, celle de l'homme, par contre, ne peut s'en [169] passer. Toutefois, de ce que ce besoin de la matière existe, il n'en faut pas conclure que la création humaine n'est pas une création issue du néant. Le sculpteur taille sa statue dans le marbre. Sans matière, sans marbre, il ne pourrait réaliser son dessein. Ainsi chaque création de l'homme requiert la matière cosmique. Mais son dessein créateur, son acte originel ne lui est pas subordonné : il implique la liberté et surgit de son sein. Ce n'est pas du marbre que naît l'idée créatrice et ce ne sont pas les statues ou les corps humains que le sculpteur a pu observer et étudier qui la déterminent. A toute création originelle s'adjoint toujours l'élément de la liberté et c'est précisément de ce néant qu'est tiré l'inexistant. Le philosophe ne peut pas élaborer de système sans l'être, sans le monde, car sa pensée demeurerait suspendue dans l'espace et il serait le Créateur, c'est-à-dire Dieu, témérité devant laquelle Hegel, d'ailleurs, n'hésita pas. Mais sa connaissance créatrice n'est pas entièrement déterminée par le monde qui lui a été donné. Il y introduit l'élément de la liberté, ce par quoi précisément l'inexistant devient existant, par quoi la lumière naît des ténèbres. La connaissance créatrice, loin de se borner au monde déjà créé, implique les ténèbres du non-être. Aussi l'acte créateur correspond-il au parachèvement de la création du monde, à la coopération à l'œuvre divine.

La création de l'homme est un contenu complexe, qui implique trois éléments : tout d'abord celui de la liberté primordiale, méonique et incréée ; ensuite celui du don, accordé à l'homme créateur par un Dieu Créateur, et la destination qui lui est liée ; enfin l'élément du monde en tant qu'arène de la création, et dans lequel les matériaux sont puisés. L'homme n'est pas l'auteur de son don, il l'a reçu de Dieu ; c'est pourquoi il se sent dans Sa main et ne se considère que comme un instrument de l'œuvre divine dans le monde. Il n'est rien de plus pitoyable et de plus absurde que de s'enorgueillir des talents reçus. On pourrait, à la rigueur, être fier de sa sainteté, mais non pas de sa génialité. Car le génie sait bien que ce n'est pas lui qui agit ; il se sent comme possédé par Dieu et comme l'ouvrier de ses prédestinations et de ses accomplissements. Le démon de Socrate n'est pas Socrate lui-même, mais un être qui s'est emparé de lui. Aussi le créateur se sent-il constamment possédé par un démon-génie établi en lui. La

volonté [170] d'être un génie n'est que la manifestation, à travers la liberté, d'un don venu d'en-haut. Et il en est de même du matériel de sa création, que l'homme ne peut puiser en lui-même. La nature de l'acte créateur est conjugale, elle nécessite toujours une rencontre. Dieu a conféré à l'homme le don créateur, le talent, le génie et il lui a donné également le monde, dans lequel et à travers lequel cet acte créateur doit s'actualiser. Il exhorte l'homme à accomplir sa vocation et il en attend la réponse. Cette réponse ne peut pas être faite des éléments issus de Dieu. Quelque chose doit procéder de l'homme lui-même et c'est précisément ce « quelque chose » qui constitue la création par excellence. Ce « quelque chose » n'est pas quelque chose en soi, il est le non-être, ou plutôt la liberté, sans laquelle il n'existe pas d'acte créateur. La liberté que rien ne détermine donne une réponse à l'appel divin, mais elle la rend conformément au don, au génie reçu de Dieu lors de la création, et aux matériaux dont dispose le monde créé. Tout dessein créateur comporte un élément de cette liberté, non pas venu de Dieu, mais orienté vers Lui. Cependant l'édification créatrice est devenue tellement complexe, qu'il n'est pas toujours aisé de le découvrir. L'acte créateur correspond également à l'action réciproque de la grâce et de la liberté, de ce qui procède de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. Aussi peut-il être décrit, soit dans des termes de liberté, soit dans des termes de grâce. Mais il ne faut pas oublier toutefois que, sans liberté, il ne saurait y avoir d'inspiration.

La création comporte deux actes distincts et nous la décrivons d'une manière différente selon l'angle sous lequel nous l'envisageons. Elle a deux faces, l'une extérieure, l'autre intérieure. Il y a tout d'abord l'acte originel dans lequel l'homme se tient, en quelque sorte, face à face avec Dieu ; et il y a ensuite l'acte secondaire dans lequel il se tient face à face avec ses semblables et le monde. Le premier correspond à l'intuition originelle, celle que ressent l'artiste lorsque la symphonie résonne à ses oreilles, lorsqu'il entend les stances de son poème, qu'il a pour la première fois la vision de son tableau, qu'il est sollicité par la découverte et l'invention intérieures ou par l'acte d'amour envers le prochain, avant même que ces œuvres ne se soient actualisées. C'est l'instant le plus profond de la création, s'enfonçant dans le sein de l'inconscient, où l'homme n'est pas encore [171] préoccupé par la réalisation de son acte créateur dans le monde. S'il m'est donné de connaître, cette connaissance ne débute pas par un ou-

vrage écrit ou une découverte scientifique formulée, qui ferait partie du domaine de la culture. Elle est avant tout une connaissance intérieure, intime, inconnue du monde et encore inexprimée pour lui. La connaissance originelle n'existe que lorsque je me tiens face à face avec le mystère de l'être ; c'est là, et là seulement, que se trouve ma véritable philosophie. Après cela, s'introduit l'acte créateur secondaire, la réalisation de la création, relevant de ce que l'homme est un être social. Alors l'ouvrage s'écrit, et ce que l'on intitule « la maîtrise », « l'art », est appelé à se manifester.

L'acte créateur originel ne correspond nullement à un art, qui, étant soumis à une loi, refroidit le feu créateur, diminue la grâce et la liberté. Dans la réalisation de son œuvre, l'homme se trouve lié par les matériaux du monde, il dépend des autres hommes, il s'est déjà appesanti et a perdu l'ardeur primitive. Aussi existe-t-il une disproportion tragique entre l'incandescence créatrice, dans laquelle le dessein, l'intuition, la forme s'engendrent, et l'atmosphère glaciale de la réalisation légaliste. Et cette extinction existe dans chaque ouvrage, tableau, statue, dans chaque bonne action, dans chaque institution sociale, comme dans la vie de l'Église lorsqu'elle s'organise sur terre avec ses canons. Mais elle atteint son maximum dans la création classique. Alors que les hommes ne considèrent comme créations que les productions « refroidies », il exista, et il existe apparemment dans le monde, des créateurs chez lesquels le feu intérieur et l'acte créateur sont demeurés inexprimés, ne se sont pas manifestés d'une manière tangible, ne se sont pas matérialisés. L'incandescence et l'envolée créatrices sont toujours tendues vers la création d'une nouvelle vie, d'un nouvel être, mais il en résulte des produits « refroidis », qu'ils prennent la forme de valeurs culturelles, de livres, de tableaux, d'institutions ou de bonnes œuvres. Car si l'ouvrage philosophique atteste une diminution du feu créateur de la connaissance, les « bonnes œuvres » indiquent également une diminution du feu créateur de l'amour dans le cœur humain. L'acte créateur comporte une grande tristesse et une profonde amertume, car ses réalisations les plus parfaites n'étant jamais à la hauteur du dessein originel, il ne connaît, somme toute, qu'un insuccès.

[172]

Là git la tragédie et la limitation de toute création humaine, pour laquelle cette fin constitue un redoutable jugement. L'acte créateur intérieur, dans son mouvement incandescent, devrait s'évader de la pesanteur du « monde » et dépasser ce dernier. Or, dans sa réalisation extérieure, il se trouve subordonné à lui et enchaîné par lui. Il ne faut pas oublier, toutefois, que s'il est destiné à planer et à s'élever, il est aussi appelé à descendre et à communiquer aux hommes et au monde ce qui naquit dans cet instant de parfaite clairvoyance, dans ce dessein, cette image, qu'il est appelé, par conséquent, à se soumettre aux lois de l'actualisation, celles de la maîtrise et de l'art.

La création est géniale par sa nature. L'homme, en tant que créateur, a été fait génial. La génialité reflète en lui l'image du Dieu créateur. Elle n'est pas identique au génie, elle ne signifie pas que l'homme ait un grand talent d'écrivain, de philosophe, d'homme d'État ou d'homme de science. Le terme « génialité » doit s'appliquer à la création intérieure et non à son expression extérieure. Elle est la qualité intégrale de la personne humaine et non un don particulier ; elle témoigne de ce que l'homme se fraie un passage vers la source originelle, de ce que le processus créateur en lui n'est pas déterminé par des stratifications sociales. Mais le don de réalisation, l'art ou la maîtrise peuvent fort bien ne pas correspondre à ce phénomène. Aussi le génie ne se forme-t-il que lorsqu'un puissant talent de réalisation se joint à la nature géniale et au processus créateur originel. L'amour de l'homme pour la femme, de la mère pour son enfant, peut être génial comme peuvent l'être également la sollicitude à l'égard du prochain, l'intuition intérieure des êtres, — devrait-elle même demeurer inexprimée —, la souffrance provoquée par l'énigme du sens de la vie ou la recherche de la vérité dans l'existence. La génialité peut être inhérente au saint, dans l'effort de se transfigurer en une créature parfaite et illuminée, bien qu'il puisse être incapable d'extérioriser sa création sous la forme d'une œuvre. Tout parallèle établi entre des hommes, d'après leur génialité et leur capacité, est superficiel, car il témoigne d'une négation de l'individualité.

Il existe un conflit tragique entre la création et la perfection personnelle. Autrement dit la force, la majesté, la génialité d'une création ne sont nullement proportionnelles au degré de perfection atteint par l'homme. Un grand créateur [173] peut être un débauché oisif, peut être « le plus misérable des enfants misérables de ce monde ». Ce pro-

blème fut posé avec une remarquable acuité par Pouchkine, dans les vers où il traite de la création. Le génie créateur n'est pas donné à l'homme en récompense de « quelque chose », il ne relève pas de l'effort religieux ou moral tenté par lui pour se perfectionner, se transfigurer. Il se tient en dehors de l'éthique de la loi et de celle de la rédemption et en implique, en quelque sorte, une autre. Bref, le créateur est justifié par sa création, par son acte.

Et nous nous heurtons ici à un étrange paradoxe moral. En effet, le créateur ne s'intéresse pas au salut ou à la perdition : il est attiré par des valeurs supra-humaines, il oublie dans son œuvre sa personnalité, son moi, il renonce à lui-même. Par conséquent, la création, tout en portant un caractère intensément personnel, marque un oubli de la personne. Elle implique nécessairement un sacrifice, car elle désigne toujours une victoire de l'individu sur lui-même, une évasion hors des limites de son être isolé. Elle est tout sauf égoïsme, car un état d'esprit égocentrique ne permet pas de s'abandonner à l'inspiration et d'imaginer un monde meilleur. Le paradoxe consiste donc en ce que l'expérience ascétique absorbe l'homme en lui-même, le concentre sur son propre perfectionnement, sur son salut, tandis que l'expérience créatrice le détache de lui-même et l'oriente vers le monde suprême. La création comporte son ascèse et sa limitation du moi, mais elle est d'un ordre particulier. Ainsi la tendance chrétienne qui suggère de commencer par pratiquer l'ascèse et par réaliser la perfection, pour ensuite pouvoir créer, n'a-t-elle aucune notion de ce que représente l'acte créateur. Car non seulement on ne saurait atteindre par l'ascèse le génie et le talent, mais même le moindre don. La génialité créatrice ne « s'acquiert pas », elle est conférée d'en-haut comme une grâce. Ce qui est exigé du créateur, c'est une tension de sa liberté originelle, et non un exploit ascétique de perfectionnement de soi. Si Pouchkine s'était adonné à l'ascèse et ne s'était préoccupé que de son salut, il n'aurait jamais été apparemment un grand poète.

L'acte créateur est lié à une imperfection et la perfection peut lui être défavorable. C'est encore là un des paradoxes du problème de la création. Quand l'homme s'est engagé sur la voie d'un perfectionnement de soi, qu'elle soit catholique, [174] orthodoxe, tolstoïenne, yogi, théosophique ou autre, il peut se trouver perdu pour la création. Car l'acte créateur suppose l'oubli de la perfection personnelle et l'abnégation de soi. Sa voie est une voie héroïque, mais elle est différente

de celle du salut personnel. La création est nécessaire au Royaume de Dieu, à l'œuvre divine dans le monde, mais elle n'est nullement utile au salut individuel, ou si elle l'est, c'est uniquement parce qu'elle justifie le créateur. Il est impossible de créer en n'ayant dans le cœur que le sentiment permanent de son péché ou de son humilité. L'âme peut vivre simultanément dans divers plans de l'être, peut se trouver sur les sommets et dans les bas-fonds, peut créer avec audace et se repentir avec humilité, et l'acte créateur correspond à son passage dans un de ces plans particuliers de l'être. Mais dans toutes les sphères, même dans la sphère purement morale, puisqu'il existe une création morale, l'acte créateur désigne ce principe humain sur lequel peut être édifiée une éthique différente de celle de la loi et de celle de la rédemption. L'acte créateur est précisément ce qui évoque le plus la vocation et la destination de l'homme d'avant la chute, ce qui, dans un certain sens, se tient « par delà le bien et le mal ». La loi ne tient pas compte de la vocation, pas plus que n'en tient compte en elle-même l'éthique de la rédemption. Et si l'Évangile et l'apôtre Paul nous parlent des dons humains, c'est parce qu'ils outrepassent les limites du mystère de la rédemption. L'acte créateur authentique et ontologique s'effectue toujours dans l'Esprit Saint, car ce n'est qu'en Lui que se produit cette union de la grâce et de la liberté que nous constatons dans la création.

Mais quel est donc pour l'éthique la signification de la création ? Cette signification est double. Tout d'abord, l'éthique doit se demander quelle est la valeur de chaque création, même de celle qui n'a pas de rapport direct avec la vie morale. Ainsi, la création cognitive et la création artistique possèdent indiscutablement une portée morale, du fait que tout ce qui crée des valeurs suprêmes en possède une. Ensuite, l'éthique doit se demander quelle est la valeur créatrice de l'acte moral lui-même ; la vie, les évaluations et les actions morales portant un caractère créateur. L'éthique de la loi et de la norme ne discernant pas encore ce caractère, il devient indispensable, pour obtenir une réponse, d'avoir recours à l'éthique de la création, c'est-à-dire [175] à celle de la vocation et de la destination authentique de l'homme. Or, elle nous révèle que la création, l'attitude créatrice à l'égard de la vie, n'est pas un droit pour l'homme, mais son devoir le plus impérieux. L'effort créateur est un impératif moral et ceci dans toutes les sphères de la vie. En d'autres termes, la réalisation de la vérité et de la beauté constitue aussi un bien moral.

Toutefois, l'éthique de la création peut donner lieu à un nouveau conflit, celui où la réalisation des valeurs culturelles parfaites se heurte au perfectionnement de la personne humaine, toutes deux étant dotées de la même perfection. Car la voie de la création est aussi celle de la perfection morale et religieuse, celle de l'actualisation de la plénitude de la vie. Les paroles de Gœthe si fréquemment citées : « grise est toute théorie, éternellement vert est l'arbre de la vie », peuvent être interverties de la manière suivante : « grise est toute vie, éternellement vert est l'arbre de la théorie ». La « théorie » correspondrait alors à la création, à celle d'un Platon ou d'un Hegel et la « vie » à une grise quotidienneté, à une lutte pour l'existence, à des difficultés familiales, à des échecs, des déceptions, etc... Dans ce sens, la « théorie » peut indiscutablement présenter le caractère d'un élan moral.

2. — LE CARACTÈRE CRÉATEUR ET INDIVIDUEL DES ACTES MORAUX.

Retour à la table des matières

L'éthique de la création se distingue avant tout de celle de la loi et de la norme en ce que, pour elle, le problème moral est un problème créateur, individuel et unique [92]. Il est impossible de résoudre les problèmes moraux de la vie en adaptant automatiquement les normes universellement valables. Il est impossible d'affirmer que dans des conditions similaires, il faille agir d'une manière absolument identique à quelque époque et à quelque lieu que ce soit. On ne saurait le soutenir pour la simple raison que jamais des [176] circonstances totalement analogues ne se reproduisent. On pourrait même émettre une maxime directement inverse et suggérer que l'homme doit toujours agir avec l'originalité qui lui est propre et résoudre individuellement les problèmes moraux qui le sollicitent, en adoptant une attitude créatrice à leur égard et sans jamais se laisser transformer en automate. Il se doit d'effectuer des « découvertes » et des « inventions » morales à l'égard des problèmes que lui pose la vie.

---

92 Voir *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* de Max Scheler. J'ai depuis longtemps affirmé dans mon ouvrage *Le Sens de la Création* le caractère créateur et individuel des actes moraux.

C'est pourquoi la liberté humaine signifie tout autre chose pour l'éthique de la création que pour l'éthique de la loi. Pour celle-ci, il n'existe que le libre arbitre dénué de tout caractère créateur et qui désigne soit l'acceptation de la loi du bien, soit son refus et la responsabilité qu'entraîne l'une ou l'autre de ces alternatives. Pour l'éthique de la rédemption, par contre, la liberté a une tout autre signification : elle désigne une création individuelle du bien et des valeurs, elle représente une énergie génératrice, la possibilité de produire quelque chose de nouveau. Cette liberté-là, l'éthique de la loi ne la connaît pas. Elle ignore totalement que le bien se crée, que dans tout acte moral, individuel et unique, le sujet agissant réalise un nouveau bien, inexistant jusque-là dans le monde. En réalité, il n'y a pas d'ordre moral figé et statique, qui serait soumis à une loi unique et universellement obligatoire. Et l'homme n'est pas un exécuteur passif des lois de ce monde. Il est avant tout un innovateur et un créateur. Sa conscience morale doit faire preuve à tout instant de la vie d'une ingéniosité et d'une aptitude à créer. L'éthique de la création est une éthique énergétique et dynamique. La vie repose sur l'énergie et non sur la loi. Aussi l'opinion de l'éthique énergétique, quant à la lutte contre le mal, est-elle très différente de celle que professe l'éthique juridique. Elle estime que cette lutte doit s'effectuer moins en tranchant et en exterminant le mal, qu'en le transfigurant en bien d'une manière créatrice. L'éthique de la loi est celle du fini, pour elle le monde forme un ordre replié sur lui-même, hors duquel on ne saurait s'évader. L'éthique de la création est celle de l'infini ; pour elle, le monde est entr'ouvert et plastique, des horizons illimités y surgissent de toutes parts et une irruption dans d'autres mondes y est toujours possible. Bref, elle surmonte le cauchemar du fini, celui de l'ordre de la vie, qui nous maintient prisonniers.

[177]

Mais l'éthique de la création se distingue aussi de l'éthique de la rédemption, car elle est avant tout celle des valeurs et non celle du salut. Pour elle, la fin morale de la vie ne consiste pas dans la félicité éternelle, dans l'expiation de la faute, mais dans la réalisation de la vérité et dans la création d'une valeur, devrait-elle même ne pas être d'ordre moral. L'éthique de la création, tout en procédant de la personne, ne tend pas vers elle, mais vers le monde ; alors que l'éthique de la loi procède du monde, de la société, tout en visant la personne. Seule l'éthique de la création surmonte pour la première fois cette ten-

dance négative de l'esprit, qui consiste à combattre coûte que coûte le mal et le péché ; elle affirme une tendance positive, celle qui crée un contenu de valeur dans la vie. Elle dépasse non seulement l'égoïsme terrestre, mais aussi l'égoïsme céleste transcendant, qui n'épargna pas l'éthique de la rédemption elle-même. La peur du châtiment et des peines éternelles n'a plus aucune portée pour elle, ce qui lui permet de mettre en valeur un élément moral pur et désintéressé, tout effroi déformant nécessairement le sentiment et l'acte moraux. On peut même maintenir que ce qui s'accomplit par peur, que ce soit celle des souffrances temporelles ou celle des tourments éternels, n'offre aucune valeur morale. En effet, ce n'est pas la peur du châtiment et de l'enfer, mais l'amour désintéressé et détaché pour Dieu et le divin dans la vie, pour la vérité et la perfection, pour la valeur authentique, qui doit être reconnu comme un mobile moral positif. Or, c'est sur lui que se fonde l'éthique de la création.

L'éthique de la création affirme la valeur de l'individuel et de l'unique [93]. Et il faut discerner dans cette affirmation un phénomène nouveau. Mais cette valeur, l'éthique ne la révèle qu'avec grande difficulté, et ce n'est que dans la conscience du XIXe siècle qu'elle fut, en quelque sorte, acquise. Nous le devons avant tout à des penseurs comme Dostoïewsky, Nietzsche, Ibsen, Kierkegaard, qui jouèrent en l'occurrence un rôle considérable. Même l'éthique chrétienne fut pendant longtemps réfractaire à la notion de l'individuel et considéra la vie morale comme soumise à la loi de l'universellement valable.

L'éthique attribue à l'individuel et à l'unique une double signification. Tout d'abord, elle exige que l'évaluation et [178] l'acte moraux procèdent de la personne concrète et soient uniques dans leur originalité. Tout homme individuel doit agir moralement selon lui-même et non selon les autres. Son caractère moral doit découler de la profondeur de sa conscience morale. En outre, l'éthique demande que l'individuel soit reconnu comme la valeur morale suprême dans l'ordre hiérarchique. La personne unique, non-substituable, est l'ultime valeur, dont on ne peut pas se servir pour faire triompher ce qui est commun à tous, même si ce commun présentait le caractère d'une loi morale universellement valable. Etre jusqu'au bout une personnalité et ne jamais y faillir, être une individualité et se montrer individuel dans tous les actes de la vie, c'est là un impératif moral absolu, qui se traduirait par

93 Voir Gurwitsch : Fichtes System der Konkreten Ethik.

le paradoxe suivant : — apprends à être toi-même et à ne jamais te trahir. Le sacrifice de soi se trouve être une fidélité à l'égard de soi-même. Peer Gynt, chez Ibsen, voulait être original et affirmer l'individualisme, mais l'individualisme détruisant toujours la personnalité et l'individualité, il ne parvint jamais à être lui-même et ne pouvait plus qu'être « fondu à neuf ». La venue du fondeur est d'ailleurs une des images les plus saisissantes de la littérature universelle.

L'éthique de la création n'est nullement un individualisme. Nous avons déjà établi la distinction qui existe entre ce dernier et le personnalisme. Etre soi-même, signifie réaliser le dessein divin qui nous concerne. Telle est la nature de la personne en tant que valeur suprême. La personne se réalise d'une manière spirituelle et non biologique ; elle occupe le centre de la conscience éthique, et si elle représente une valeur suprême, ce n'est pas en tant que porteur de la loi morale universellement valable, comme chez Kant, mais précisément en tant qu'idée et image divines, en tant que porteur du principe divin de la vie. C'est pourquoi il est inadmissible d'amoindrir ou de détruire l'homme à l'aide du bien. L'acte moral a non seulement une valeur personnelle, il en a une sociale et même cosmique. Car tout en demeurant le centre incandescent du monde, la personne humaine émet un faisceau de rayons moraux qui s'étend et se propage à tout l'univers. La vie morale dont le sujet se trouve être la société, n'est déjà plus qu'une vie refroidie, celle des mœurs, des coutumes, de l'opinion publique. Seule la personne constitue un principe authentiquement créateur et prophétique dans la vie morale. Elle seule forge [179] de nouvelles valeurs que l'on retourne ensuite contre elle. Elle soutient une lutte en faveur de l'originel, de la pureté de la conscience et de la pensée morale et se heurte à la résistance que lui opposent la conscience et la pensée du collectif, l'esprit du temps, l'opinion publique, etc. Nous n'irons pas jusqu'à soutenir que ce faisant elle puisse se sentir non-isolée dans son affirmation de soi, qu'elle puisse demeurer dans l'esprit de la catholicité, car c'est déjà là une question d'un tout autre ordre. C'est à travers la liberté de sa conscience, et non à travers la contrainte et l'autorité sociales, que la personne est liée à l'esprit œcuménique. L'éthique de la création est toujours prophétique. Elle est tournée vers l'avenir et c'est pourquoi, tout en ayant une orientation sociale, elle procède de la personne et non du collectif [94].

94 Sur le prophétisme, voir mon ouvrage : *Esprit et Liberté*.

Au sein du monde chrétien se heurtent deux tendances morales : l'humilité et la création, la morale du salut personnel et la morale créatrice des valeurs, celle du don de soi qui se consacre à la transfiguration du monde. L'humilité et la création sont toutes deux fondées sur le sacrifice, mais ce sacrifice porte chez chacune d'elle un caractère distinct. Celui de l'humilité peut indiquer une disposition à renoncer à la création personnelle, tout en ayant le souci continuel de la personne, de son perfectionnement ; quant au sacrifice de la création, tout en affirmant l'inspiration personnelle, il peut révéler un oubli de la personne et ne songer qu'aux valeurs et aux productions parfaites qu'il destine au monde. Le sacrifice relève ici d'une perfection de deux ordres différents.

Mais la morale religieuse de l'humilité, qui possède, comme nous l'avons déjà vu, un sens ontologique profond, dégénère aisément. Elle peut exiger alors un renoncement et un sacrifice de toute inspiration créatrice, fut-ce même celle de l'amour pour le prochain, au nom de l'idée abstraite de la perfection personnelle et de l'obéissance à Dieu. L'humilité est paradoxale, comme le sont toutes choses dans le monde, et elle peut se transformer en une négation de la perfection même ; car il pourrait y avoir un orgueil à désirer être trop parfait, trop bon, trop aimant. On se trouverait alors sous l'influence d'une fausse notion de Dieu, d'après laquelle il exigerait avant tout de l'homme [180] un sacrifice et une souffrance, une soumission et une obéissance.

Non seulement l'humilité peut devenir hostile à la création, mais elle peut l'être également à la vie morale en dégénérant en superstition. Notre vie religieuse est jusqu'à présent saturée d'idolâtrie, et nous en libérer devient pour nous une tâche morale indispensable. La création, par sa nature même, est opposée à cette déviation du sentiment religieux et en cela réside toute sa portée. Car en assumant la tâche de révéler des valeurs à travers cette individualité elle-même, l'éthique de la création libère la personne de l'intolérable effroi qu'elle éprouve pour elle et pour sa destinée, c'est-à-dire de l'élément affectif fondamental de la vie. Le sujet créant, dont l'esprit tend vers des valeurs supra-humaines, cesse d'être une créature tremblante. En effet, au moment de l'élan créateur, l'artiste et le savant s'affranchissent de la peur, ils ne la retrouvent qu'en redescendant vers l'existence banale. Ils peuvent éprouver un effroi en connexion avec leur

création, s'ils se laissent dominer par une soif de succès ou de gloire, s'ils tombent dans la fatuité et finissent par diviniser leur création. Toutefois, ce sont là des états qui n'ont plus aucun rapport avec la création pure.

L'éthique de la création est en même temps une éthique orientée vers la victoire de l'éternité sur le temps. Car si l'acte créateur s'effectue dans le temps, il est tendu vers les valeurs absolues, vers la vérité, la justice, la beauté éternelle, vers Dieu et vers l'élévation divine. Toutes ses œuvres peuvent être périssables, mais le feu créateur, qui les a suscitées, est celui de l'éternité, dans lequel tout ce qui est temporel devrait se consumer. La création aspire à l'éternité et à l'éternel, mais crée le temporel, crée la culture dans le temps, dans l'histoire. L'acte créateur est une évasion hors de la dictature du temps, un élan vers le divin. Et dans le domaine de la vie matérielle, le créateur-inventeur abandonne aussi la terre et le temps à travers une illumination créatrice, mais il crée la machine susceptible précisément de voiler l'éternité. C'est encore et toujours la même contradiction que connaît la création dans le monde pécheur. Aussi l'éthique qui se consacre à son problème nous parle-t-elle des luttes déchirantes de l'esprit humain. Car tout en étant une lutte contre les conséquences du mal, une révélation de la destination [181] authentique de l'homme, la création se voit défigurée par le péché et attirée vers les régions inférieures. Elle dégénère et se corrompt à un tel point dans la culture, qu'elle requiert une purification, qu'une réaction spirituelle, liée à un besoin d'ascèse et à un abandon du monde, surgit et se dresse contre elle.

Nous constatons cette dégénérescence dans bien des tendances contemporaines de la littérature et de l'art, où l'esprit de l'éternité est définitivement livré à l'esprit corrompu du temps. Nous la constatons dans l'intolérable fatuité des savants et dans l'avènement d'une religion de la science. Nous la constatons dans la vie sociale et politique, où la lutte pour le pouvoir et pour des intérêts particuliers ruine l'élan créateur tendu vers une justice sociale.

La concupiscence de la vie est directement opposée à l'incandescence créatrice, et elle en triomphe dans toutes les sphères. Elle peut toutefois être vaincue par l'humilité et la création. L'âme redoute le vide et quand elle n'a pas en elle de contenu précieux, positif, divin, elle éprouve un ennui et se laisse accaparer par un état négatif, mensonger et diabolique. La mauvaise concupiscence et les mauvaises

passions sont en grande partie dues à l'ennui et au vide, et il est difficile de lutter contre ceux-ci à l'aide d'une vertu ou d'un bien abstraits. La tragédie réside en ce que la vertu peut paraître éminemment fastidieuse à l'homme ; car lorsqu'elle est privée d'incandescence créatrice, elle est définitivement dénuée d'intérêt et ne peut plus être salvatrice. Il faut enflammer le cœur de l'homme pour le guérir de cette lassitude morale, l'ennui de la vertu étant un mauvais remède contre l'ennui du vide. Tout ce qui n'est pas création, fut-ce même le bien, dégage un mortel ennui. La concupiscence n'est qu'une évasion hors de l'ennui à travers le mal à défaut d'une évasion à travers le bien. Voilà pourquoi il est extrêmement difficile, voire même impossible de triompher négativement de la perfidie de la passion, c'est-à-dire à l'aide d'une ascèse ou d'une interdiction. Elle ne peut être vaincue que par le réveil d'une force positive qui lui sera opposée, en d'autres termes par l'Eros divin. Dans ce feu créateur, le mal se consume, l'ennui et l'attirance fallacieuse qu'il engendre, s'évanouissent.

La volonté du mal est en réalité sans objet, et ne peut [182] la dissiper qu'une volonté objective orientée vers un contenu de prix, un contenu divin. Une ascèse purement négative, uniquement concentrée sur des convoitises et des attirances malfaisantes, ne favorise pas la purification de l'âme : elle condense, au contraire, des ténèbres autour d'elle. Et c'est pourquoi il faut affirmer dans l'éthique non pas la destruction de la volonté, mais son illumination, non pas l'anéantissement de l'homme et sa soumission extérieure à Dieu, mais la réalisation créatrice par l'homme du divin, de la justice, de la vérité, de la beauté, de la valeur dans la vie. Seule l'éthique de la création est susceptible de guérir l'infirmité et la sécheresse de l'âme humaine qu'ont suscitées la vertu et l'idée abstraites érigées en norme et en règle. Les notions de justice, de vérité, de beauté doivent cesser d'être des lois, pour devenir des énergies vitales.

Les docteurs de l'Église insistent fréquemment sur les passions pécheresses et sur la nécessité de les combattre, et ils ont, certes, raison, puisque celles-ci torturent l'homme et défigurent sa vie. Il ne faut pas oublier, toutefois, que ces passions sont aussi des matériaux susceptibles d'être refondus et de former un contenu qualitatif de la vie. Sans elles, sans l'élément inconscient de la vie et de la création, la vertu humaine serait vaine et stérile. D'ailleurs, les pères de l'Église nous apprennent que les passions sont susceptibles de se transformer en ver-

tus. Aussi, lorsqu'il s'agit de lutter contre elles, est-il impossible de se placer à un point de vue exclusivement négatif et ascétique. Il est indispensable d'atteindre des états positifs dans lesquels, loin d'être détruites et anéanties, elles rentreront sous une forme transfigurée et « sublimée ». Et ceci s'applique avant tout à la passion la plus funeste de l'homme déchu : la passion sexuelle.

La psychologie et la psychopathologie contemporaines ont posé le problème de sa sublimation et nous ont ouvert bien des voies nouvelles dans la lutte engagée par l'homme contre ses instincts. Tout état psychique et spirituel inspiré, fort et créateur dépasse et transfigure l'instinct sexuel. L'Eros parfait, le profond amour peut le diminuer au point de faire oublier à l'homme sa nécessité physiologique. Ceci est un paradoxe bien connu et que l'expérience a maintes fois prouvé. Un fort sentiment de pitié et de commisération peut également le paralyser. L'énergie [183] sexuelle transfigurée et sublimée peut devenir la source d'une inspiration et d'un élan créateurs. La création, qui lui est indiscutablement liée, peut revêtir d'autres formes d'énergie, de même que le mouvement peut se convertir en chaleur. Elle est liée à la source originelle de la vie et ne désigne qu'une certaine orientation spirituelle, qu'une intention de cette énergie vitale primitive. Et tout le problème consiste à trouver des voies qui correspondent à cette orientation créatrice, et qui détournent de celles où les forces de l'esprit sont dissipées par les excès sexuels. Aucun instinct pécheur ne peut être vaincu à l'aide d'une ascèse purement négative, en vertu de ce que la psychologie contemporaine intitule « la loi de l'effort converti » [95]. Seule une modification de la tendance de l'esprit, une sublimation de l'instinct le transformant en une source de création positive, peut être ici d'un secours efficace.

Si nous venons de voir que l'amour peut au nom de la création vaincre la passion sexuelle, le sacrifice même de cet amour, le renoncement, dans le même but, peut aussi constituer une source de création. J'ai déjà signalé ce phénomène dans la vie de Kierkegaard, qui renonça à sa fiancée bien-aimée, et dans la vie d'Ibsen dont la création refléta un effort semblable [96]. Toutefois, il est nécessaire d'ajouter que

95 Voir Charles Baudouin : Suggestion et Autosuggestion.

96 Voir sur Kierkegaard l'ouvrage fort curieux de Przywara : *Das geheimnis Kierkegaards*.

l'asexualité est tout aussi défavorable à la création que la dissipation de l'énergie vitale dans les passions sexuelles.

La majorité des passions, dites pécheresses, sont susceptibles de sublimation, de transformation spirituelle. L'éthique de la loi avec ses vertus juridiques entend l'ignorer, mais l'éthique de la création avec ses vertus dynamiques l'affirme. Les Grecs surent transformer même la haine, sentiment humain des plus négatifs, en une noble émulation. La colère, l'ambition, la jalousie et la passion du jeu peuvent connaître des transmutations analogues. L'amour est, en quelque sorte, l'énergie universelle de la vie qui jouit de la faculté de convertir les passions funestes en passions créatrices. Car la soif de connaissance est aussi l'amour d'une certaine intention, celui de la vérité et c'est d'ailleurs ce que traduit le terme même de « philosophie ». Et [184] nous pouvons en dire autant de l'amour de la beauté et de l'amour de la justice. C'est pourquoi l'éthique de la création est une éthique « érotique », par distinction d'avec l'éthique de la loi. Mais l'amour n'est une force capable de transfigurer que lorsqu'il est une valeur en soi. L'amour, auquel on aurait recours comme à certaines bonnes œuvres, en vue du salut, ne saurait être un rayonnement d'énergie donnant la vie. L'amour envers le prochain, envers l'homme, est non seulement une source de création, mais il constitue en lui-même une création, une irradiation d'énergie. L'amour est une radio-activité dans le monde spirituel. L'éthique de la création nous convie à une réalisation énergétique de la vérité elle-même, du bien lui-même, de la spiritualité, de l'illumination de la vie, et non à une réalisation symbolique et conventionnelle du bien à travers des exercices ascétiques, des bonnes œuvres, etc. Elle exige de chaque homme l'amour à l'égard de sa personne créatrice, de l'image divine en lui, c'est-à-dire à l'égard de l'homme même, en tant que valeur autonome, tout autant qu'à l'égard de Dieu, du bien, de la vérité, du supra-humain en lui. Aussi ignore-t-on la raison pour laquelle on aime un être ; en somme, on ne l'aime pas « pour » quelque chose. Et en cela l'amour s'apparente à la grâce qui est toujours octroyée gratuitement. Concevoir l'amour comme un moyen de salut, c'est déformer sa nature, c'est ne pas le comprendre lui-même, c'est l'identifier à une loi, pour l'observation de laquelle l'homme obtient une récompense. Tout aussi faux est l'idéalisme qui professe l'amour de l'idée, tout en ignorant l'amour de l'homme. C'est sur ce terrain que naquirent le formalisme et le phari-

saïsme religieux, qui correspondent toujours à une négation de l'amour. La religion de la loi rejette l'homme rebelle à la volonté de Dieu ; l'idéalisme éthique rejette l'homme rebelle à l'idée, erreur que ne commettent ni la religion de la rédemption, ni l'éthique de la création. La religion chrétienne plaça l'homme au-dessus du sabbat, et l'éthique de la création fit sienne cette vérité absolue. Pour elle, l'homme représente une valeur autonome indépendamment de l'idée qu'il porte ; elle comprend que la tâche de la vie consiste à irradier une énergie créatrice, énergie qui affermit et transfigure. C'est pourquoi elle ne condamne pas ; elle confère la vie, la reçoit, élevant la qualité et la valeur de son [185] contenu. La tragédie de cette éthique est liée à la collision des valeurs et des biens, reconnus comme méritant également les uns et les autres un effort créateur. Aussi implique-t-elle toujours un sacrifice.

Il existe deux sortes de jouissances, l'une évoque le péché originel et détient toujours des poisons, l'autre évoque le paradis. Ainsi, la jouissance que provoque la satisfaction de l'instinct sexuel ou celle de la gourmandise, laisse une amertume et nous ramène à la notion du péché originel. En revanche, la jouissance que nous donne l'air de la montagne ou de la mer, l'arôme des forêts et des champs fait naître en nous le souvenir du paradis. Nous comparons ici des jouissances d'un caractère physiologique, mais le même rapprochement peut être fait dans le domaine spirituel. Lorsque l'homme éprouve une jouissance du fait de la satisfaction de son orgueil ou de sa cupidité, il ressent une amertume analogue à celle dont il était question plus haut, et la réminiscence de la chute l'assaille. Tandis que si sa jouissance est due à un acte créateur qui découvre la vérité, crée la beauté, ou irradie un amour pour un autre individu, il se souvient du paradis. Toute jouissance liée à la concupiscence est empoisonnée, évoque en nous le péché originel et témoigne non de notre richesse, mais de notre dénuement. Et inversement, toute jouissance libre de concupiscence et liée à l'amour d'une valeur à la fois personnelle et supra-personnelle, comporte une réminiscence ou une anticipation du paradis et nous arrache aux chaînes du péché. En sublimant ou en transfigurant les passions, nous les affranchissons de la concupiscence et affirmons en elles l'élément créateur libre. Il y a là une différenciation fondamentale pour l'éthique. Car l'homme doit aspirer avant tout à s'affranchir de l'esclavage et à obtenir la liberté. Tout état incompatible avec la liberté de

l'esprit et qui lui est hostile est défectueux. Or toute concupiscence connaît cette hostilité à l'égard de la liberté et cet asservissement de l'homme. Insatiable et cependant toujours menacée de satiété, elle ne peut pas être satisfaite, car sa soif est celle d'un mauvais infini. Il y a un autre désir, devant lequel un infini s'étend aussi : celui de la justice absolue. Mais heureux ceux qui en ont faim et soif, car c'est l'éternité vers laquelle ils tendent, autrement dit l'infini divin. Le divin qui rassasie notre vie est précisément [186] à l'antipode de l'ennui et du vide qui engendrent la mauvaise concupiscence. La création est généreuse, sacrificatoire, elle donne sa force, tandis que la convoitise, avide, insatiable et vampirique, exige tout pour elle. Si l'amour authentique donne des forces à « l'autre », l'amour-concupiscence les engloutit au contraire. La concupiscence étant une passion pervertie et intérieurement épuisée, elle est en opposition non seulement avec la liberté, mais même avec la création. En effet, il existe une force créatrice du pouvoir et il en existe une concupiscence. La vie morale du monde pécheur s'élabore d'une manière paradoxale et contradictoire.

L'homme est torturé par un sentiment d'amour-propre et d'orgueil, quand il est au-dessous de ce qu'il voudrait, quand il est séduit par l'élévation inaccessible qui provoque en lui une convoitise. Mais il est torturé par le sentiment du vide et de l'inanité, quand il est au-dessus de ce qu'il espérait, quand il a atteint la hauteur de la situation rêvée. Et nous assistons au même phénomène dans la vie érotique ou sexuelle. L'homme souffre de ce qu'il ne possède pas l'objet de ses désirs, mais une fois qu'il a obtenu ce qu'il recherchait, il éprouve une satiété, un ennui et un vide. Cette réaction prouve toujours une tendance négative de la volonté, elle atteste que l'être ne donne pas, mais exige, ne crée pas, mais convoite, n'irradie pas l'énergie, mais l'engloutit. Atteindre la vérité la plus profonde de la vie, c'est comprendre que seul celui qui donne et qui sacrifie, et non celui qui exige et qui prend, est destiné à connaître une satisfaction. Aussi le mystère positif est-il caché dans l'amour, susceptible de se sacrifier, de donner, de créer. Et toute création, comme nous l'avons déjà dit, est un amour, comme tout amour est une création. Si tu veux recevoir, donne ; si tu veux connaître une satisfaction, ne la recherche pas, n'y pense jamais et oublies-en le terme même ; si tu veux acquérir de la force, manifeste-là, en la consacrant aux autres.

Il ne faut pas voir dans cette exhortation un appel à professer la doctrine du libre arbitre. Il est même paradoxal de constater que les tendances ayant fait preuve d'une force et d'une énergie prodigieuses, notamment le calvinisme ou le marxisme, l'ont complètement rejetée. D'ailleurs, cette doctrine est rationaliste et uniquement préoccupée de reddition de comptes et de jugements ; tandis que la [187] liberté authentique correspond à une énergie bienfaisante, elle n'est que le produit de la réflexion et du dédoublement.

L'éthique de la création, tout en étant la morale de l'éternelle jeunesse, représente la forme supérieure et la plus mûrie de la conscience morale. La force suprême de la création est liée à la virginité de l'âme. Il ne faut pas concevoir les rapports entre la jeunesse et la vieillesse de l'esprit sous l'angle d'une antériorité chronologique. La morale de la loi est une morale sénile, bien qu'elle soit la plus ancienne de l'humanité. Le caractère éternellement jeune de la création et de son éthique pose le problème des corrélations existant entre la création et le développement. L'acte créateur correspond-il à un développement ? On pourrait suggérer ce qui, à première vue, semble paradoxal, que le développement est l'ennemi mortel de l'acte créateur, qu'il atteste en quelque sorte le refroidissement et le tarissement de ses sources. En effet, le point culminant de tout élan créateur ne consiste pas dans le déploiement de ses produits, autrement dit dans son accomplissement ; il consiste au contraire dans sa première envolée, dans sa gestation, dans sa jeunesse et sa virginité. Il est l'illumination, l'intuition créatrice originelle, le premier dessein. Le développement, le perfectionnement, le déploiement, l'achèvement de l'acte créateur témoignent déjà de son refroidissement, de sa chute, de sa vétusté. Nous le constatons dans la destinée des génies créateurs, dans le mouvement de l'esprit, dans le développement historique, dans la destinée de la prophétie et de la sainteté, dans celle de toutes les illuminations et de toutes les intuitions, comme dans celle de toutes les idées originelles.

On ne peut pas comparer d'après leur incandescence d'esprit, le christianisme développé et déployé au christianisme originel, ceux qui fondèrent la vie sur les prophéties, aux prophètes eux-mêmes. On ne peut pas comparer l'ordre franciscain à l'amour embrasé de Saint François ; le protestantisme des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, ayant passé par Melanchthon, à l'esprit ardent de Luther ; pas plus qu'on ne peut rapprocher les résultats refroidis de toutes les révolutions du

monde à la flamme qui les a engendrées. On ne peut pas comparer les marxistes à Marx, les tolstoïens à Tolstoï, autrement dit un système d'idées figées à la génialité et au feu sacré de leurs initiateurs, pas plus enfin qu'on ne peut comparer l'amour refroidi dans sa maturité et sa [188] vieillesse, à sa naissance et à son extase. Car ce qui caractérise le développement, le déploiement, le perfectionnement, c'est l'extinction de l'élément originel des idées et des sentiments humains, de la virginité de l'intuition, à l'aide d'émotions secondaires, de stratifications sociales, rendant presque impossible toute irruption en eux. C'est ce qui advint au christianisme lui-même, et c'est là que réside sa tragédie historique. C'est ce qui menace toute pensée et tout sentiment humains. Il est impossible de reconnaître dans la réalisation le dessein originel. Or, la vie authentique correspond à une liberté d'actes créateurs, c'est-à-dire à une intensité et à une incandescence. Et cette vérité a une valeur tout à fait particulière dans la vie morale.

En effet, la vie morale doit toujours être une libre création, une éternelle jeunesse et une virginité d'esprit. Elle doit reposer sur les intuitions originelles, dans lesquelles l'homme s'évade des remparts et des stratifications de la vie, qui paralysent la liberté de ses jugements. Mais, en fait, il est difficile d'y parvenir et la majorité des appréciations et des actes dits moraux ne remonte pas à cette source originelle. Il n'en demeure pas moins que c'est là le but auquel doit tendre l'éthique authentique, si elle veut se distinguer de celle de la quotidienneté et de la socialité.

3. — LE RÔLE DE L'IMAGINATION DANS LA VIE MORALE. L'ÉTHIQUE ÉNERGÉTIQUE.

Retour à la table des matières

L'éthique créatrice implique l'état inachevé du monde et place l'homme devant une tâche infinie. Mais nul acte créateur n'étant possible sans imagination, celle-ci a pour elle une importance fondamentale. La création est avant tout la représentation par la pensée d'un état nouveau, supérieur à la réalisation environnante, et son actualisation. Car l'acte créateur s'élève toujours au-dessus de la réalité. Et l'imagination joue ce rôle non seulement dans la création des mythes et dans l'art, où personne ne le conteste, mais même dans les découvertes scientifiques et les inventions techniques, même dans la vie morale, dans les rapports entre les hommes. Il existe, en effet, une imagination [189] morale qui suscite la vision d'une vie meilleure, dont seule l'éthique juridique est dépourvue, car elle ne s'impose pas lorsqu'il ne s'agit que d'accomplir automatiquement une loi ou une norme. La force de l'imagination créatrice est le principe du talent dans la vie morale. Parallèlement au monde de la loi et de la norme, qui est fini et auquel on ne peut rien adjoindre, l'homme se crée, s'imagine un monde supérieur, libre, admirable, se tenant par delà le bien et le mal de l'existence banale. Et c'est ce qui embellit sa vie, qui ne peut jamais, en somme, se dérouler selon la loi. Le Royaume de Dieu est une imagination, c'est-à-dire l'apparition d'une vision de la vie divine parfaite, libre, intégrale. Seule la loi n'imagine rien, ou plus exactement n'imagine que son observance ou son infraction. Mais s'y conformer de la manière la plus parfaite, ce n'est jamais atteindre une forme de vie parfaite.

L'imagination peut être aussi une source de mal, elle peut donner libre cours à de pernicieux fantasmes, à de malfaisantes pensées. C'est elle qui enfante les crimes. Mais elle n'en demeure pas moins la source de la création d'une vie meilleure. L'homme qui en est dépourvu est incapable d'actes moraux créateurs. La notion même d'une vie plus parfaite, à laquelle il faut aspirer, naît d'une imagination créa-

trice. Ceux chez qui elle fait défaut estiment qu'aucune existence meilleure n'est possible, qu'il n'y a qu'un ordre de vie immuable dans lequel la loi, immuable par elle-même, doit se réaliser.

Jacob Bœhme attribuait un rôle prépondérant à l'imagination [97]. C'est à travers elle, à travers les visions divines qui apparaissent dans l'éternité, tout en étant leur propre réalisation, que Dieu crée le monde. Les psychologues et les psycho-pathologistes contemporains attribuent également une importance primordiale à l'imagination, que ce soit dans un sens négatif ou positif. Ils ont découvert qu'elle joue dans la vie un rôle infiniment plus grand qu'on ne le croyait. C'est à travers elle que se créent les maladies et les psychoses et à travers elle que l'homme s'en guérit. L'éthique de la loi interdit à l'homme de s'imaginer une vie et un monde meilleurs ; il l'enchaîne au monde donné, à la quotidienneté socialement organisée. Mais l'éthique de la [190] création rompt avec la morale de la banalité, se refuse à connaître les interdictions juridiques, opposant la « vision » de la vie suprême à la « loi » de la vie donnée.

L'éthique de la création est une éthique énergétique. L'accroissement, à la fois qualitatif et quantitatif, de l'énergie de la vie, son élan créateur, est un des critériums de l'évaluation morale. Et en elle l'énergétisme et le normativisme se combattent. La morale de la loi et celle de l'énergie créatrice sont en perpétuel antagonisme. Dès qu'il est conçu sous l'angle ontologique et énergétique, le bien moral ne se trouve plus être la fin de la vie. En effet, ce qui nous frappe, c'est de songer que la réalisation absolue et parfaite du bien rendra celui-ci inutile et éliminera complètement les distinctions et les évaluations morales. La nature du bien et de la vie morale est telle qu'elle suppose un dualisme, c'est-à-dire une voie complexe et torturante. La victoire parfaite, remportée sur le dualisme et sur la lutte qui lui est liée, aboutit à la dissolution de ce que nous appelions, en cours de route, bien et vie morale. Par conséquent, la réalisation du bien marque en même temps sa suppression. Elle n'est nullement le but final de la vie et de l'être, elle n'est que la voie, que la lutte engagée pour l'atteindre. Aussi n'est-ce pas d'une manière téléologique, mais énergétique qu'il faut concevoir le bien. Car ce qu'il y a de plus important en lui, c'est

97 Voir son *Mysterium magnum* et *De signatura Rerum*. Koyré souligne le rôle de l'imagination dans la conception que Boehme a du monde. Voir *La Philosophie de Jacob Boehme*.

l'énergie créatrice susceptible d'être réalisée et non la fin normative idéale. En d'autres termes, si l'homme accomplit le bien, ce n'est pas en raison de ce qu'il se pose cette réalisation comme fin, mais parce qu'il est vertueux, qu'il comprend en lui l'énergie créatrice de ce bien. En somme, c'est l'origine qui est importante et non la fin. Si l'homme lutte pour le bien, ce n'est pas parce qu'il se l'est consciemment imposé pour but, mais parce que l'énergie du bien agit en lui. Le bien et la vie morale forment une voie, dans laquelle le point de départ et le point d'arrivée se confondent en une force irradiante. Quant à la fin de l'être, il faut la concevoir du point de vue ontologique et cosmologique comme une beauté et non comme un bien. La beauté correspond à l'être parfait, intégral et harmonieux. Platon la définissait comme la magnificence du bien. Elle est la réalisation de la nature bonne, et l'amour du bien correspond à l'amour du beau (*φιλοκαλια*). L'éthique téléologique est une éthique juridique et normative. Selon elle, le bien est la fin de la vie, c'est-à-dire la norme, [191] la loi, que nous devons pratiquer. Elle témoigne toujours d'une absence d'imagination morale, car elle voit dans la fin la norme de ce qui est dû, au lieu d'y voir une image ou un produit de l'énergie créatrice de la vie. La vie morale doit se constituer non pas selon la fin et la norme, mais selon l'image et l'irradiation créatrice. Or, la beauté est l'aspect de l'énergie génératrice s'irradiant sur le monde et le transfigurant. L'éthique téléologique fondée sur l'idée du bien, en tant que fin absolue, est hostile à la liberté, par contre, l'éthique créatrice et énergétique se fonde sur elle. La beauté correspond à la créature transfigurée, alors que le bien correspond à la créature enchaînée par une loi qui dénonce le péché. Et le paradoxe résulte de ce que la loi refuse de comprendre le bien comme une énergie, redoutant par là que le monde ne se libère de son joug. Surmonter la morale de la loi, c'est surmonter les prescriptions, les interdictions, les tabous absolus, et leur substituer une énergie créatrice infinie.

L'instinct joue, dans la vie morale de l'homme, un rôle imprégné de dualité : d'une part, il est l'héritage de la nature antique, de l'homme archaïque, dans lequel se retrouvent l'effroi et la peur, l'esclavage et la superstition, la cruauté et la férocité ; et, d'autre part, il est une réminiscence du paradis, de la liberté et de la force antiques, du lien qui rattachait l'homme au cosmos, de l'élément originel de la vie. Aussi l'attitude de l'éthique de la création à son égard est-elle

complexe et double. Si elle l'affranchit de la loi qui l'écrase, elle le surpasse aussi et entre en lutte avec lui au nom d'une vie suprême. Car, engendrés par la vie sociale des clans primitifs, les instincts, tout en étant écrasés par la loi, se transforment eux-mêmes en lois enchaînant l'énergie créatrice de la vie. C'est le cas notamment de l'instinct de la vengeance, comme nous l'avons déjà vu. L'éthique de la création ne libère pas indistinctement tous les instincts, mais uniquement ceux qui jouent un rôle créateur, en somme elle les combat tout en les sublimant.

À l'éthique de la création se rattache le problème du temps. Ce problème, parallèlement à celui de la liberté, est un des problèmes métaphysiques les plus angoissants qui soient. Heidegger dans « Sein und Zeit » le présente d'une manière nouvelle, mais chez lui le temps est lié au souci et non à la création, alors que c'est surtout à celle-ci qu'il se [192] rapporte. On s'imagine généralement que la création implique le temps, du fait qu'elle nécessite une perspective d'avenir et qu'elle suppose une modification dans ce temps. En réalité, il serait plus exact de dire que le mouvement, le changement, la création donnent naissance au temps, dont la double nature se révèle à nous, soit comme source de l'espoir, soit comme source de l'angoisse et des tourments. La fascination de l'avenir provient de ce qu'il peut être transformé, de ce qu'il dépend de nous dans une certaine mesure, alors que nous n'avons plus aucune prise sur le passé et que nous ne pouvons que nous en souvenir avec reconnaissance et vénération ou avec repentance et indignation. L'avenir peut apporter avec lui la réalisation de nos désirs, de nos espoirs, de notre rêve, mais il peut aussi nous inspirer un effroi et une souffrance par tout ce qu'il comporte d'inconnu. Aussi, cette partie du temps que nous suspendons à notre activité, est-elle déterminée de deux façons : soit par un souci et un devoir torturants, par l'obligation de réaliser la fin imposée, soit par notre énergie créatrice, par notre élan vital dans lequel se forgent des valeurs. Dans la première alternative, le temps nous écrase et nous maintient sous son joug. Car le but le plus élevé, lorsqu'il est projeté dans le temps, dans l'avenir, nous asservit, nous est transcendant et provoque en nous une anxiété ; celle-ci n'étant pas nécessairement suscitée par des besoins matériels d'ordre inférieur. Dans la seconde, quand nous sommes déterminés par la liberté de l'énergie créatrice, par celle de la force vitale, nous considérons l'avenir comme nous

étant immanent et nous le maîtrisons. Car si dans le temps tout apparaît comme déterminé et inéluctable, au point que nous considérons parfois l'histoire comme un destin, un fatum, nous menaçant, l'acte créateur libre ne comporte plus aucune détermination, il procède d'une profondeur qui n'est pas soumise au temps, il est, en quelque sorte, une pénétration dans un ordre différent de l'être. Ce n'est qu'ultérieurement que tout semble fixé dans le temps. Et la tâche de l'éthique de la création consiste à rendre la perspective de la vie indépendante de l'écoulement fatal du temps.

L'acte créateur est une évasion hors du temps, il s'accomplit dans le royaume de la liberté et non dans celui de la nécessité ; par son essence, il est l'opposé du souci qui engendre la terreur du temps. Et si toute la vie [193] humaine pouvait devenir un acte créateur ininterrompu, il n'y aurait plus eu de temps, plus d'avenir, en tant que portion du temps, il n'y aurait eu qu'un mouvement dans un être extratemporel. Sans « détermination » il n'y aurait plus de nécessité, plus de loi écrasante, seule la vie de l'esprit subsisterait. Chez Heidegger, l'être soumis au temps est en somme un être déchu, bien qu'on ignore d'où vient sa déchéance. Il correspond au royaume de la quotidienneté, il est lié au souci de l'avenir, à la peur. Mais le Christ nous a dit : « à chaque jour suffit sa peine », nous incitant par là à nous évader hors du pouvoir du temps, du cauchemar de l'avenir. L'avenir peut apporter la déception, la souffrance, le malheur, bien qu'il puisse aussi nous les épargner, mais ce qu'il apporte de toute façon à chaque homme : c'est la mort, et c'est à elle avant tout qu'est lié l'effroi de l'avenir. La mort est déterminée dans ce monde, elle est un fatum pour l'individu. Mais l'homme à l'esprit créateur et libre s'élève contre cet esclavage, contre cet asservissement à l'avenir fatal. Il jouit d'une perspective de vie différente que déterminent la liberté et la création. Bien qu'empiriquement tout homme doive mourir, le fatum de la mort est abrogé en Christ et à travers Lui. Le mensonge de notre attitude à l'égard de l'avenir, qui s'achève pour nous dans la mort, provient du fait qu'étant des êtres dédoublés, nous le réfléchissons et le concevons comme déterminé. Or, l'avenir est inconnaissable et ne peut pas être l'objet d'une réflexion. Seule la prophétie, qui n'est pas une connaissance selon les catégories de la nécessité, lui convient. L'acte créateur libre ne connaît pas d'avenir déterminé, pas plus qu'il ne connaît de fatalité. A la minute où il s'accomplit, la pensée de l'avenir, de la mort inéluc-

table, de la souffrance imminente, s'évanouit, permettant une évasion hors du temps. La vision créatrice fait partie de l'éternité. Le temps est l'enfant de l'esclavage et du souci pécheurs, mais il prendra fin et disparaîtra lorsque la transfiguration du monde s'effectuera. Or, cette transfiguration a lieu dans toute création authentique. Nous jouissons d'une énergie à l'aide de laquelle nous pouvons nous soustraire au temps, au pouvoir de la loi ; et la tâche morale la plus importante consiste à édifier sa vie en dehors des perspectives du temps, en dehors de l'anxiété du lendemain. Cette liberté morale nous est donnée, mais nous ne savons pas en tirer parti.

La liberté nécessitant une résistance et une lutte, nous [194] nous trouvons en face d'un monde déterminé et banal, où les processus se produisent dans le temps et l'avenir apparaît comme une fatalité. L'homme y est attaché et comme appesanti. Il aspire à la liberté tout en la redoutant. Et le paradoxe provient ici de ce que, pour conserver la liberté et lutter en sa faveur, il faut déjà être libre, posséder la liberté en soi. Celui qui est esclave jusqu'au tréfonds de son être, ignore jusqu'à la signification du terme « liberté ». Les antiques tabous environnent l'homme de tous côtés et enchaînent sa vie morale. Et pour s'en affranchir extérieurement, il doit commencer par être intérieurement conscient de sa liberté. Remporter une victoire intérieure sur l'esclavage, que ce soit celui du passé ou celui de l'avenir, celui du monde extérieur ou celui de soi-même, de son « moi » inférieur, voilà la tâche primordiale de la vie morale. Or, le réveil de l'énergie créatrice de l'homme correspond à une libération intérieure et elle s'accompagne d'un sentiment de liberté [98]. L'acte créateur est la voie de la libération ; toutefois cette voie ne peut pas laisser un vide en l'homme. Elle n'est pas seulement un affranchissement de quelque chose, mais un affranchissement « en vue » de quelque chose, et cet « en vue » est précisément la création de l'homme. La création ne peut pas être sans objet et sans fin, elle est une ascension et implique conséquemment le sommet, l'élévation ; autrement dit, venue du monde, elle se dirige vers Dieu. Elle ne se meut pas dans le plan horizontal, dans le temps infini, mais selon une ligne ascendante, vers l'éternité. Les produits de l'acte créateur s'affaissent dans le temps, mais l'élan lui-même communie à l'éternité. Chacun de nos actes créateurs accomplis à l'égard des hommes, que ce soit l'amour, la pi-

98 Maine de Biran a raison de lier la liberté de l'homme à l'effort intérieur.

tié, l'appui donné ou la paix apportée, participe à la fois de l'avenir et de l'éternité.

Surmonter la catégorie du maître et de l'esclave [99] dans la vie, c'est atteindre un résultat moral positif. L'homme ne doit pas être le sujet d'autres hommes, mais il ne doit pas non plus être leur chef, car il créerait encore un nouvel esclavage. Et c'est là une des tâches de l'éthique de la création, qui ne connaît pas la domination et la servitude. Le sujet créateur n'est ni un serf, ni un maître, il est un sujet [195] qui donne, qui se sacrifie. Tout état dans lequel l'homme se trouve sous la sujétion d'un autre est moralement dégradant. Et nous en arrivons à nous demander d'où a bien pu naître cette doctrine servile, selon laquelle la grâce divine abandonnerait la personne affranchie. Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Là où est la liberté, là est l'Esprit du Seigneur, là est la grâce. Car la grâce agit sur la liberté et ne peut agir que sur elle, tout état servile ne pouvant l'accueillir. Mais les théories serviles déforment le christianisme, au lieu de se fonder sur la grâce et la liberté, elles choisissent la domination et la servitude, le despotisme de la société, de la famille, de l'État. Elles reconnaissent volontiers le libre arbitre et l'invoquent pour obtenir l'obéissance, oubliant qu'on ne peut pas avoir recours à lui uniquement pour menacer. Il faut affranchir le « libre arbitre », qui souvent asservit l'homme, c'est-à-dire lui communiquer l'énergie de la grâce. Or, la création est seule susceptible de le faire et elle le délivre effectivement de l'effroi de la loi, de la réflexion et du dédoublement.

Le paradoxe du bien et du mal consiste en ce que le bien suppose l'existence du mal et exige qu'on le tolère. Et c'est pourquoi la perfection, l'ordre, le rationnel absolus peuvent se trouver être un mal et un mal plus grand que la vie imparfaite, non-ordonnée, irrationnelle et qui admet une certaine liberté du mal. Le bien absolu n'admettant pas l'existence du mal, n'est possible que dans le Royaume de Dieu, quand s'instaureront le nouveau ciel et la nouvelle terre, autrement dit quand Dieu sera tout en tous. Hors du Royaume de Dieu, de celui de la grâce, de la liberté et de l'amour, le bien absolu dégénère nécessairement en tyrannie, en règne du Grand Inquisiteur ou de l'Antéchrist. Et l'éthique devra toujours tenir compte de cet état de choses. Tant qu'il existe une distinction entre le bien et le mal et qu'existe, par conséquent, notre bien d'en deçà, la lutte est nécessaire ; le heurt des

99 Cette catégorie est très remarquable chez Hegel.

principes opposés et la résistance, c'est-à-dire l'exercice de la liberté humaine, sont inéluctables. Le bien et la perfection absolus hors du Royaume de Dieu font de l'homme un automate du bien, rejetant en réalité toute vie morale, puisqu'elle ne saurait exister sans la liberté de l'esprit. C'est pourquoi il faut adopter une double attitude à l'égard du mal : il faut, d'une part, le tolérer comme le tolère le Créateur, et d'autre part, lui déclarer une guerre [196] impitoyable. L'éthique ne peut pas se soustraire à ce paradoxe engendré par la liberté et par le fait même de la distinction du bien et du mal. Elle ne peut pas ne pas être paradoxale en vertu même de sa genèse, c'est-à-dire du lien qui la rattache à la chute. Le bien doit être réalisé, mais son origine mauvaise ne lui laisse d'authentiquement beau que le souvenir de la beauté paradisiaque. Toute la lutte que poursuit le bien dans le monde correspond-elle à la vie authentique ? N'évolue-t-elle pas dans les pourtours de la vie et ne se réduit-elle pas à des moyens ? En quoi obtient-on la vie en soi, autrement dit la vie originelle ?

Nous pouvons répondre résolument que L'AMOUR, la CRÉATION, la CONTEMPLATION du monde spirituel correspondent à cette vie. Toutefois, il nous faut reconnaître que les actes et les jugements moraux que déterminent les stratifications du milieu social, celles de l'hérédité, de l'opinion publique, du groupement, etc..., c'est-à-dire la plus grande partie de notre existence morale, en est dépourvue, comme en sont dépourvus les processus physiologiques, la politique, la civilisation. Nous ne la trouvons réellement que dans les actes et les jugements moraux libres et originels. Seul l'acte moral, en tant qu'acte créateur, correspond à la vie authentique. L'observance automatique d'une loi morale n'en est pas une. La vie offrant toujours un « accroissement », un « gain », nous pouvons dire de même qu'elle n'existe que dans les perceptions et les jugements esthétiques originels, dans l'attitude à la fois créatrice et artistique à l'égard de la vie dont tout snobisme est absent.

Nietzsche croyait que la morale présente un danger et un obstacle à la réalisation d'une espèce humaine supérieure. Et ses craintes étaient justifiées en ce qui concerne la morale de la loi, dans laquelle l'être humain ne peut se déployer. Les éléments juridiques que renferme le christianisme lui-même, sont également très défavorables à la manifestation créatrice de la personne humaine. La morale de la chevalerie, celle de l'honneur et de la fidélité, correspondait à une éthique créa-

trice, et comme telle, elle ne rentrait ni dans l'éthique de la loi, ni dans celle de la rédemption. Mais malgré les caractères relatifs, fugitifs, voire même défectibles de la chevalerie historique, elle comportait une révélation des principes éternels de la personne humaine. Sans le christianisme elle n'eut jamais vu le jour. Nietzsche opposa à la distinction du bien et du mal, qui [197] offre déjà une décadence, celle du bon et du mauvais. Le bon correspond à une forme plus élevée de vie, forme noblement aristocratique, forte, magnifique, racée. Le concept de la « bonté » est un concept ontologique, tandis que celui du « bien » est moraliste. Cette constatation nous amène non pas à professer l'amoralisme, qui n'est jamais qu'une équivoque, mais à subordonner le moral à l'ontologique. Ce n'est pas ici l'exécution de la loi du bien qui importe, mais l'obtention de la perfection de la nature, c'est-à-dire la transfiguration de la créature. Comment, de ce point de vue, envisager le saint ? Est-il « bien » ou « bon » ? Certes, c'est le « bon » et non le « bien » qui représente le phénomène élevé de la nature, de la créature illuminée. Mais Nietzsche ne connaissait du christianisme que la loi, loi du bien, et c'est contre elle qu'il s'élevait. Il se faisait de l'esprit et de la vie spirituelle une conception totalement inexacte. Pour lui, la « mauvaise conscience » tire son origine du heurt des instincts avec les prescriptions de la société, précisément comme l'ont décrit Freud, Adler et Jung. L'instinct « retourné en dedans » se transforme en esprit, en vie spirituelle. Mais l'esprit écrasé de la sorte n'est plus en somme qu'un épiphénomène. La vie véritable, celle que rien n'enchaîne et qui peut se déployer dans toute son ampleur, n'est pas l'esprit pour Nietzsche et lui est même opposée. Là, Nietzsche fut victime de la réaction qu'avaient suscitée un christianisme dégénéré et une spiritualité défectueuse. Il confondit malheureusement cette extinction avec l'esprit. Et il rejeta Dieu, le considérant incompatible avec la création humaine, l'héroïsme qu'elle exige et à laquelle il nous conviait. Pour lui, Dieu n'était pas le symbole de l'ascension de l'homme, mais celui de son séjour dans un lieu inférieur. Et là, il luttait non pas contre Dieu, mais contre une idée erronée de Dieu, qu'il fallait effectivement combattre. Car la doctrine si répandue dans la théologie, suivant laquelle l'idée de Dieu est incompatible avec la création de l'homme, est, sans nul doute, une des sources de l'athéisme. Mais Nietzsche alla plus loin encore : il affirma l'incompatibilité de l'esprit avec la création, alors que l'esprit en est l'unique

source, l'homme n'étant créateur qu'en tant qu'il est esprit. Là aussi Nietzsche se détermine principalement par des réactions négatives.

La théologie exigeait d'une manière systématique, que [198] les dons de l'homme soient enfouis dans la terre. Elle n'avait pas compris les prescriptions de l'Ecriture Sainte relatives à la création, elle n'avait pas pénétré le sens des paraboles, n'avait pas vu d'appel à la liberté humaine ; seules les règles et les normes lui avaient été accessibles. Elle ne voulait connaître que ce qui était exprimé ouvertement, négligeant ce qui se dégageait de plus intime et de plus profond. Elle avait insuffisamment compris qu'au lieu d'abolir et d'aliéner la liberté, de la charger de prescriptions et d'interdictions, il s'agissait de la transfigurer par la force de la grâce, de lui communiquer une énergie. Le jésuitisme offre à cet égard un paradoxe surprenant, car, d'une part, il affirme une nouvelle forme d'ascèse, celle de la volonté, capable d'assaillir le ciel et d'obtenir un pouvoir sur le monde ; il va jusqu'à soutenir que l'homme peut accroître la force divine. Mais, d'autre part, il marque une servitude de la volonté humaine et une négation de la création de l'homme [100]. Non seulement le christianisme ne mit pas en valeur et ne résolut pas le problème fondamental de la création, mais il ne le posa même pas dans sa profondeur religieuse ou ne l'effleura que pour justifier la culture, c'est-à-dire sur un plan dérivé. Jamais il ne le conçut sous son angle le plus poignant, celui des relations entre Dieu et l'homme. D'où une révolte, une insurrection, une réaction contre les doctrines théologiques prédominantes.

La nature humaine est susceptible de contraction et d'expansion. Par elle, l'homme est plongé dans l'infinité et a toujours accès à l'énergie éternelle, mais sa conscience peut s'être réduite et se sentir écrasée. De même que la prodigieuse et redoutable énergie de l'atome ne pourra être découverte qu'en dissociant celui-ci, l'énergie non moins redoutable de la monade humaine ne peut se révéler qu'à travers une « refonte » de la conscience et la suppression de ses limites. Quand la conscience réduit son ampleur, elle restreint de ce fait sa capacité et sa réceptivité et se sent détachée des sources de l'énergie créatrice. Il y a en l'homme comme une lucarne ouverte sur l'éternité et c'est elle qui lui confère toute sa profonde signification. Mais la

100 Voir l'intéressant ouvrage de Fülop-Müller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*. L'auteur, sans être catholique, nous y présente une apologie originale des jésuites. Il y a dans ce livre une délicate analyse psychologique.

conscience moyenne qui prétend être normale ou [199] générale, s'efforce de l'obstruer ; et il devient alors difficile à l'homme de manifester ses réserves d'énergie créatrice et tous les dons qui lui sont inhérents. En somme, le principe du « laisser faire » [101], si faux lorsqu'on l'applique à la vie économique, contient une part de vérité quand il s'agit de la vie morale et spirituelle de l'homme.

Il serait faux de croire que le culte de la création est celui de l'innovation et de l'avenir. Car l'acte créateur authentique n'est pas plus tendu vers l'ancien que vers le nouveau : il est dirigé vers l'éternel. Mais tout en étant orienté vers lui, il peut avoir pour résultat quelque chose de nouveau, l'innovation dans le temps n'étant que la projection, la symbolisation du processus créateur se déroulant dans la profondeur de l'éternité [102]. La création peut donner le bonheur, mais celui-ci n'est qu'une conséquence ; car jamais la félicité n'est la fin de l'acte créateur, qui connaît ses souffrances et ses tourments. L'esprit humain a deux tendances, deux orientations : l'une le portant vers la lutte, l'autre vers la contemplation. La création se déroule à la fois dans les deux ; elle comporte une inquiétude et la contemplation marque en elle un temps de repos. Aussi est-il impossible de scinder ces deux tendances, ou de les opposer l'une à l'autre. Car l'homme est un être destiné à la lutte et à la manifestation de sa force créatrice, à la conquête d'un rang royal dans la nature, tout en étant un être destiné à la contemplation mystique de Dieu et des mondes spirituels. La contemplation ne nous apparaît comme étant passive, inactive, que par comparaison avec l'énergie que déploie la lutte dirigée vers le monde. Mais l'activité créatrice orientée vers Dieu, équivaut à une contemplation. On ne peut pas conquérir Dieu au moyen d'une lutte active, analogue à celle que nous soutenons contre les éléments de la nature. Nous ne pouvons que le contempler à l'aide d'une orientation ascendante de notre esprit. Mais cette contemplation constitue notre réponse à l'appel divin. Car on ne peut voir dans la contemplation qu'un amour, qu'une extase d'amour ; or, l'amour est toujours une création. Cette extase est possible non seulement par rapport à Dieu et au monde suprême, mais aussi par rapport à la nature et aux hommes. Car dans l'amour je contemple également l'image humaine, celle de l'être aimé et celle de la nature, sa beauté. [200] Aussi l'actualisme

101 En français dans le texte. (N. des trad.)

102 Voir mon ouvrage : *Esprit et Liberté*.

contemporain qui rejette cette contemplation et n'admet que la lutte, qui décline à l'instant toute valeur autonome, ne discernant en lui qu'un moyen de l'instant subséquent, est-il moralement abject.

L'éthique de la création est celle de l'amour dans la lutte comme dans la contemplation. En dépassant l'opposition qui existe entre l'amour et la contemplation, l'éthique de la création, à la fois ascendante et descendante, surmonte celle qui scinde l'éthique aristocratique de l'éthique démocratique. L'âme humaine s'élève vers l'altitude, vers Dieu, afin de ravir les dons du Saint-Esprit, elle aspire à l'aristocratie spirituelle et descend simultanément dans le monde pécheur, dont elle partage la destinée, aspire à soulager les frères, leur consacrant l'énergie spirituelle amassée au cours de son ascension. Ces deux mouvements ne peuvent exister l'un sans l'autre. Car l'esprit orgueilleux qui abandonne le monde et les hommes, qui se réfugie sur les sommets, et qui, dans son avarice, refuse de partager ses richesses, sort de l'état chrétien, atteste à la fois un manque d'amour et un manque de création, la création devant être généreuse et donner avec profusion. Là réside la limite de la spiritualité pré-chrétienne. On pourrait dire de l'Eros de Platon qu'il est une ascension par degrés sans déclivités, autrement dit un processus d'abstraction, et il en est de même de la spiritualité de l'Inde. Mais la dissolution définitive de l'âme dans le monde et dans l'humanité, le refus d'une acquisition de forces spirituelles, sont tout aussi éloignés de l'esprit chrétien et créateur. Et lorsque l'âme se tourne vers la nature et vers les hommes avec des impulsions tyranniques, lorsqu'elle ne veut que dominer, sans soulager et transfigurer, elle se soumet à l'un des plus sombres instincts du subconscient et sape inéluctablement ses forces créatrices, celles-ci impliquant toujours un sacrifice et un don de soi. La victoire sur l'instinct subconscient de la tyrannie est l'une des tâches primordiales de l'éthique. Il faut habituer l'homme depuis l'enfance à combattre des penchants dans lesquels l'énergie créatrice s'épuise et se détruit. Cette tyrannie se manifeste même dans les relations personnelles, dans la vie familiale, dans la vie de la société et de l'État, dans la vie spirituelle et religieuse.

Dans la vie morale de l'humanité apparurent trois nouveaux facteurs qui acquirent une force inconnue jusque-là. Et l'éthique doit avant tout les prendre en considération. [201] Tout d'abord l'homme aime la LIBERTÉ, plus qu'il ne l'aimait avant et il l'exige avec une

insistance inusitée. Il ne veut plus rien et ne peut rien acquérir autrement qu'à travers elle. Ensuite il est devenu plus COMPATISSANT qu'il ne l'était, il ne supporte plus la cruauté des temps passés, il connaît une nouvelle forme de pitié, non seulement à l'égard des hommes, à l'égard du dernier d'entre eux, mais à l'égard des animaux et de toute créature. Et la conscience morale qui la rejette est devenue intolérable. Enfin, l'homme a soif de CRÉER plus que jamais avant, il veut justifier religieusement sa création et lui donner un sens. Il ne supporte plus qu'une violence extérieure et intérieure s'exerce sur son instinct créateur. Certes, parallèlement à cela, d'autres instincts, ceux de la servitude et de la cruauté, se manifestent en lui ; une impuissance à créer s'y révèle qui se transforme en une négation et en une violation de la création. Mais l'aspiration à la liberté, à la commisération et à la création n'en demeure pas moins nouvelle et éternelle. C'est pourquoi l'éthique de demain ne pourra être qu'une éthique se consacrant à ces trois mouvements de l'âme.

[202]

[203]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Deuxième partie :
l'éthique en deçà du bien et du mal.

Chapitre IV

LES PROBLÈMES CONCRETS DE L'ÉTHIQUE

1. — LE TRAGIQUE ET LE PARADOXE DE LA VIE MORALE.

Retour à la table des matières

Lorsqu'on pose les problèmes concrets de l'éthique, il faut avant tout comprendre que la difficulté de leur solution résulte du caractère tragique et paradoxal de la vie morale. Et cette tragédie, comme nous l'avons déjà vu, réside bien moins dans le heurt du bien et du mal, du divin et du diabolique, que dans le conflit d'un bien avec un autre bien, d'une valeur avec une autre valeur, conflit qui oppose notamment l'amour de Dieu à l'amour de l'homme, l'amour de la patrie à l'amour des proches, l'amour de la science ou de l'art à l'amour de l'individu concret ; autrement dit, la tragédie naît lorsque la valeur morale, au sens étroit du terme, se dresse contre la valeur cognitive ou esthétique, celle de la vie personnelle contre celle de la vie supra-personnelle ou historique. Or l'amour de la connaissance ou de l'art, l'amour de la patrie ou de la culture possède une valeur morale et doit être reconnue comme un bien compris intégralement. L'homme est dans l'obligation d'être cruel, parce qu'il est placé devant la nécessité

de sacrifier une valeur à une autre, un bien à un autre, ses proches à la patrie ou à la lutte en faveur d'une justice sociale, son activité patriotique ou réformatrice à la création scientifique, artistique et vice versa. Tantôt il renonce à sa vocation de penseur ou d'artiste au nom des valeurs religieuses, d'un exploit ascétique et de l'obtention d'une plus grande perfection personnelle, tantôt il renonce à [204] celle-ci au nom de sa création de poète ou de philosophe. La vie de l'Eros, la vie de l'amour est remplie de ces conflits tragiques. Et ce qu'il y a peut-être de plus terrible, c'est d'être amené à immoler l'amour d'une certaine qualité, à l'amour qui en représente une autre. Ainsi l'homme sacrifie parfois l'amour dans lequel il voit le plus grand bien, à une valeur d'un ordre différent, à la conservation d'une liberté, comprise d'une manière particulière, à des affections familiales, à une pitié pour des êtres qui souffriraient de cet amour. Et, inversement, il peut sacrifier la valeur indiscutable de sa liberté et de son œuvre dans le monde, celle de sa famille et celle de sa pitié, à la valeur infinie de l'amour. Il est important d'établir ici qu'aucune loi, qu'aucune norme n'est en mesure de résoudre le conflit moral qui a surgi. L'homme a reçu une prodigieuse liberté quant à la solution de ces antagonismes. Non seulement il jouit de la liberté d'agir mieux ou moins bien, mais il dispose de la liberté de décider par lui-même ce qui est mieux ou moins bien. La loi ignore cette tragédie, elle ne connaît que des catégories de bien et de mal, alors que le tragique en est essentiellement distinct. Et c'est pourquoi la solution qu'elle apporte au conflit tragique est toujours inopérante. Si ses catégories épuisaient toute la vie, il n'y aurait pas de tragédie, car la lutte du bien et du mal, tout en étant torturante, n'est pas un drame en elle-même.

Le problème de l'éthique se complique encore du fait que ce heurt se produit entre certaines valeurs reconnues morales et d'autres auxquelles on refuse cette qualité, notamment les valeurs cognitives, esthétiques ou érotiques. L'éthique de la loi tranche la question d'une manière fort simple : si le heurt est celui du devoir moral avec l'amour, c'est ce dernier, même s'il jouit d'une valeur suprême, qui doit être sacrifié ; si le conflit met aux prises la valeur purement morale et la vocation créatrice, que ce soit celle de la connaissance ou de l'art, c'est encore à cette dernière que l'on doit renoncer. Ainsi le domaine du « moral » se réduit prodigieusement, et la vie se trouve étouffée dans l'étau de la loi.

L'éthique de la création, qui est passée par celle de la rédemption, envisage la vie et ses problèmes sous un angle totalement différent. Selon elle, c'est la liberté créatrice de l'homme qui est appelée à résoudre ces conflits ; en outre, elle attribue une portée morale à des valeurs auxquelles [205] on la refuse généralement, notamment au problème de la vocation créatrice de l'homme dans le domaine de la connaissance ou de l'art. Enfin elle cesse d'isoler les valeurs d'ordre religieux, liées au salut ou à l'obtention de la perfection, dans une sphère d'où elles dominent, en quelque sorte, toute l'existence, leur permettant ainsi de s'étendre à toute la plénitude de la vie, dont elles deviennent le fondement le plus profond. Lorsque l'homme a pris conscience de lui-même comme d'un esprit libre et créateur, il a de ce fait subordonné la solution des conflits tragiques de la vie à sa liberté et à sa création, et non à l'acceptation abstraite d'une loi universellement valable. Tel individu, dans le conflit qui le déchire, sacrifiera une valeur à une autre, sans que sa décision devienne obligatoire pour tel autre qui, lui, agira inversement. Dans ce cas, un être ne l'emporte pas sur un autre. La loi et la norme n'ont affaire qu'aux cas élémentaires et non tragiques de la vie, elles interdisent de tuer, de voler, de se livrer à la débauche, etc., et ces règles s'appliquent uniformément à tous les individus. Elles peuvent interdire à l'homme d'être cruel, mais elles semblent ignorer le cas où il est contraint de l'être, par la nécessité où il se trouve de sacrifier une valeur à une autre. « Tu ne tueras point », voilà une norme absolue qui s'adresse à l'unanimité des êtres humains, et pourtant l'homme prend parfois sur lui la responsabilité tragique du meurtre, afin que moins de crimes soient perpétrés dans le monde et que les valeurs suprêmes soient maintenues et affirmées.

Mais la complexité de la vie a rendu si trouble l'élément du tragique, elle l'a tellement confondu avec des principes qui lui sont étrangers, qu'il est parfois très difficile de l'en dégager et de pouvoir le discerner. Il comporte trop de conventionnel, de passager, de non éternel, trop d'éléments liés aux mœurs, aux coutumes et aux normes sociales, à des manières de voir périmées et erronées, à des superstitions. Aussi le heurt de la personnalité, luttant pour des valeurs suprêmes, contre les lois de la société, acquiert-il un caractère tragique. Telle est, par exemple, la destinée d'Antigone lorsqu'elle revendique le droit d'ensevelir son frère, action qui représente pour elle une va-

leur élevée, mais qui va à l'encontre des lois et des normes de la société environnante. Là le tragique n'a plus une source éternelle, il naît tout simplement d'une opposition aux organisations [206] sociales. La tragédie d'Hamlet résulte de ce que sa personnalité avait dépassé l'antique théorie, selon laquelle la vengeance sanguinaire était un droit moral ; elle résulte de ce que cet instinct chez lui n'était plus intégral, de ce qu'il était dédoublé et par cela même affaibli, de ce que sa pensée avait acquis un trop grand pouvoir sur sa vie.

En entrant en conflit avec les instincts ataviques de l'homme, avec ses croyances antiques dégénérées en superstitions, le christianisme a considérablement intensifié les contradictions tragiques de la vie. Il a provoqué un conflit entre le conscient inaugurant une nouvelle foi, et l'instinct correspondant à la foi ancienne, plongée dans l'inconscient. S'il est si difficile de réaliser la vérité chrétienne dans la vie, c'est parce qu'elle se heurte non seulement à nos impulsions les plus profondes, conservées depuis les temps immémoriaux, mais également à des valeurs, auxquelles il nous est difficile de renoncer. Toutefois ce n'est pas encore là que se manifeste l'élément pur et éternel du tragique. Pour qu'il apparaisse réellement, une indépendance parfaite doit exister à l'égard des conditions passagères que présentent les mœurs sociales, à l'égard des effrois superstitieux, des préjugés, des conventions, dont la vie morale est pénétrée. La tragédie pure se révèle lorsque la libre personnalité se tient devant le conflit de certaines valeurs, entre lesquelles on l'a laissée libre de choisir. Ainsi, si le drame naît du fait que la valeur de l'amour s'est heurtée aux institutions sociales qui enchaînent l'homme, à la volonté des parents qui contraint, à l'impossibilité d'un divorce, à la peur de l'opinion publique, etc., il ne comporte pas encore d'élément tragique pur et éternel. Il ne résulte que de l'antagonisme perpétuel dressant le principe personnel contre le principe social.

Mais il existe un élément tragique dans l'amour lui-même, indépendamment de tout antagonisme entre lui et le milieu social, où tout est temporel et éphémère. Et c'est là précisément que se trouve la tragédie pure. Le drame de Tristan et Yseult, ou celui de Roméo et Juliette, contient en lui cet élément qui n'est autre que le lien le rattachant indissolublement et mystérieusement à la mort. Il subsisterait, même s'il n'existait dans le monde que deux cœurs aimants. Si l'amour non partagé est déjà tragique, l'amour réciproque l'est peut-

être encore davantage. Et ce phénomène [207] se révèle dans la profondeur même, lorsque tous les obstacles extérieurs sont éliminés. La tragédie pure apparaît lorsque des êtres éminemment libres se sentent déchirés entre la valeur de l'amour et une autre valeur, que ce soit celle de la liberté, celle de la vocation créatrice ou celle de l'amour pour Dieu et la perfection divine ; lorsqu'il leur faut lutter pour l'éternelle image de Dieu en eux, à laquelle l'amour est lié, mais avec laquelle il peut être aussi en opposition. D'où cette hostilité que nous voyons parfois surgir des profondeurs de l'amour. Les hommes redoutent trop souvent d'ouvrir leur cœur, soit par instinct, soit par croyance, soit par crainte de la société, et cette méfiance exclut la possibilité d'une communion authentique. La vie des hommes est mutilée par d'ataviques terreurs, et l'une des tâches les plus importantes de la vie morale consiste à s'en libérer. Toutefois cette délivrance n'apporte pas qu'une joie, elle introduit aussi un tragique dans l'existence.

Le problème purement spirituel et moral de la vie ne surgit que lorsque l'homme est extérieurement libre. Alors le tragique passe du conflit de la personnalité et du milieu social, dans la vie spirituelle et intérieure. L'homme affranchi, dont les évaluations ne sont pas déterminées par les stratifications sociales, est placé devant une alternative de valeurs et devant l'obligation d'accomplir entre elles un choix créateur. Et cette élection comporte un tragique intérieur si grand, que parfois il souhaiterait voir la contrainte sociale l'affaiblir. C'est ainsi que la tragédie extérieure se distingue de la tragédie intérieure. Bien entendu, le drame extérieur qui résulte des institutions et des relations sociales, est également lié au tragique intérieur de la vie, l'homme étant un être social et devant vivre dans la société. La lutte de l'homme en faveur de sa liberté intérieure, par laquelle il cherche à secouer le joug des institutions de l'État, de la société et des coutumes, peut sans nul doute être profondément dramatique ; toutefois le tragique n'atteint pas là son ultime profondeur, il ne l'atteint que lorsque l'homme s'est affranchi, car c'est alors que se dévoile le dilemme angoissant de la liberté d'esprit, dilemme que seule la grâce divine est susceptible de résoudre. En d'autres termes, la tragédie authentique n'est pas celle dans laquelle l'homme en appelle à la société, mais celle dans laquelle il en appelle à [208] Dieu, l'invoquant *de profundis*. C'est pourquoi sa libération de toutes les institutions de la société, qui l'oppriment et l'asservissent, a une portée religieuse et morale in-

finie, elle seule présentant les problèmes sous leur aspect pur. Le fait que l'homme s'est affranchi de toute socialité démontre que l'élément tragique et torturant de sa vie n'a pas pour origine des causes sociales et ne saurait être éliminé par celles-ci. Mais nous nous trouvons là en présence du paradoxe qu'offrent les rapports de la personnalité et de la collectivité. En effet, si le dramatique extérieur de la vie s'affaiblit du fait que l'homme s'est libéré des chaînes et des préjugés sociaux, le tragique intérieur et éternel ne fait, par contre, que s'en accroître et s'en approfondir. L'affranchissement de l'homme par rapport à la société démasque le mensonge, la superficialité et le leurre de toutes les utopies et rêveries sociales. Mais cela ne signifie pas qu'il ne faille pas lutter pour cet affranchissement ; au contraire, cette lutte est avant tout nécessaire pour découvrir la profondeur de la vie, ses conflits intérieurs. S'il est nécessaire d'affranchir l'amour des chaînes, des contraintes, des préjugés sociaux qui le retenaient captif, ce n'est pas afin que les hommes puissent se délecter et satisfaire toutes leurs convoitises, mais afin que le tragique intérieur, l'austérité et la profondeur du sentiment soient susceptibles de se révéler. Et il en est ainsi en toutes choses, la liberté ne correspondant pas à un contentement, à une facilité et à une jouissance, mais à un fardeau, à une difficulté et à une souffrance. Et un temps doit venir dans la vie de chaque homme, où ayant atteint sa majorité spirituelle, il prendra sur lui ce fardeau. Dans la liberté, la vie sera plus tragique, parce que plus consciente des responsabilités qu'elle porte. C'est pourquoi l'éthique qui la concerne sera austère et exigera un héroïsme.

Nous avons déjà étudié le paradoxe fondamental que comporte la lutte entre le bien et le mal, cette lutte elle-même engendrant un nouveau mal, tel que l'intolérance, le fanatisme, la violence, la cruauté, l'animosité. Le pharisaïsme nous a prouvé que l'amour du bien, l'aspiration continue à ce bien, rendent souvent haineux, malveillant et impitoyable à l'égard de l'homme [103]. Et c'est sur ce [209] même terrain que se développe l'hypocrisie morale. Toutefois, lorsque les hommes « sont honteusement indifférents à l'égard du bien et du mal », lorsque leur attitude envers celui-ci est trop large, trop indulgente, lorsqu'ils renoncent à la lutte morale, une démoralisation et une corruption ne tardent pas à s'instaurer. Il y a quelque chose de tragique dans le fait que la réaction de la vérité contre le mensonge soit

103 Max Scheler souligne fort judicieusement ce point dans ses écrits.

susceptible d'engendrer un nouveau mal. Et cependant nous sommes obligés de le constater. Seul l'Évangile le comprend et nous indique des voies nouvelles, inaccessibles à la loi, qui parviennent à rompre ce cercle vicieux.

La tragédie provient de ce que la conscience morale ne peut pas vaincre la cruauté, l'avidité, l'envie, la peur, tous ces états jouissant de la faculté de se régénérer sous forme d'un bien. Les bons sont souvent cruels, avides, envieux, frémissants de peur dans leur bonté ; et ce tragique de la vie morale nous place devant tout ce que le bien comporte de problématique. Nous ne pouvons pas pénétrer par delà le bien et le mal, comme le désirait Nietzsche, car le mal d'en deçà nous guette, et nous ne pouvons pas demeurer intégralement en deçà du bien, celui-ci se transformant aisément lui-même en mal. L'éthique doit percevoir profondément qu'il existe dans la vie humaine une confrontation du bien et du mal, un libre conflit en faveur de certaines valeurs se trouvant en opposition entre elles. Le bien, tout comme le mal, jouit de la faculté de revêtir les formes les plus opposées ; il peut se trouver être un nouvel état, encore imparfaitement apparent, de mal, comme ce dernier peut se trouver être une forme encore inconsciente de bien. Que de mal se trouve ainsi engendré par le bien dans la vie de la famille, de l'État, de l'économie et dans l'ensemble des mœurs et coutumes ! Et que de nouvelles formes de bien peuvent se révéler chez ceux qui se révoltent contre ses lois écrites ! Le caractère problématique du bien nous permet donc avant tout de vaincre et de rejeter l'éthique aprioristique, dont les principes de morale sont totalement incompatibles avec l'éthique de la création. L'éthique, les évaluations et les actes moraux sont fondés sur l'expérience, sur l'épreuve, comprise non pas dans le sens de l'empirisme rationaliste, mais en tant que plénitude de la vie spirituelle. Et c'est cette expérience morale qui nous enseigne que [210] les rapports entre le bien et le mal sont complexes et paradoxaux, qu'il faut à la fois lutter contre le mal, tout en étant tolérant envers lui, qu'il faut être impitoyable à son égard, tout en comprenant que sa liberté doit exister, bien qu'elle ne doive pas être illimitée. Notre expérience amère nous a appris, en effet, que les justiciers les plus implacables du mal et des méchants, que les défenseurs les plus fanatiques du bien et de la vérité ne sont pas nécessairement les meilleurs et les plus justes. Au nom des fins suprêmes du bien, au nom de la vérité, de la foi, au nom de Dieu, nous avons vu les

hommes devenir cruels, méchants, inhumains, incapables de la moindre compréhension à l'égard du prochain, ou du moindre mouvement de sympathie. Et que de fois n'avons-nous pas constaté ce pénible état de choses chez un grand nombre de ceux, notamment, qui professent pour leur confession un dévouement sans partage !

Seul l'affranchissement de toute contrainte et de toute violence extérieure situe le problème moral dans sa pureté. Mais même là nous n'évitons pas un paradoxe essentiel. En effet, si, pour la réalisation de la vie morale dans son aspect le plus pur, nous aspirons à l'ordre idéal dans lequel doit s'accomplir d'une manière nouvelle la liberté parfaite de l'homme, nous nous heurtons à la liberté humaine originelle elle-même, et risquons de saper et de priver de tout sens la vie morale de l'individu. Dans les utopies de l'ordre social parfait, l'expérience et les efforts moraux de l'homme s'avèrent inutiles, cet individu idéal se trouvant automatiquement créé par une organisation rendant impossibles tous les actes immoraux. C'est encore, sous une forme nouvelle, le même paradoxe : il est nécessaire qu'il y ait possibilité de mal pour qu'il y ait possibilité de bien. Tel est le monde du bien et du mal d'en deçà, autrement dit le monde subséquent à la chute. Le paradoxe du mal est celui de la liberté, et là encore se manifeste le tragique de la vie morale.

L'homme doit être libre et il faut aspirer à son affranchissement. Mais la liberté requiert une résistance et suppose une lutte. Dans un ordre politique où l'indépendance extérieure serait grande, la personne humaine pourrait n'avoir aucune liberté d'esprit, pourrait être nivelée, assujettie à la société et à l'opinion publique, pourrait avoir perdu toute originalité et n'être plus déterminée de l'intérieur [211] dans la vie morale. La socialisation totale de l'homme liée à la notion d'un ordre social parfait, et la réglementation de toute culture, peuvent aboutir à un asservissement nouveau et définitif. Nous le voyons déjà dans les sociétés démocratiques et nous serons amenés à le constater encore davantage dans les sociétés communistes. Mais si nous devons lutter contre cette socialisation absolue au nom de la personne et de la liberté originelle, il ne s'ensuit pas toutefois qu'il ne faille pas lutter aussi pour la réalisation de la vérité sociale. Le seul point dont il faille se rappeler, c'est que cette vérité est inaccessible sans la régénération et la renaissance spirituelles. Il existera toujours pour la conscience morale un conflit tragique, dans lequel la personne se trouvera aux

prises avec la société, la famille, l'État ou un autre individu. Et le heurt de la morale personnelle et de la morale sociale est inéluctable. La valeur religieuse se heurte à la valeur de l'État et de la nation, l'amour de l'être vivant se heurte à l'amour de l'acte créateur, etc. ; et là aucune solution facile, normative, rationalisée, ne peut être envisagée. Le bien se réalise à travers la contradiction, le sacrifice, la souffrance, en un mot il est paradoxal. La vie morale est tragique, du fait même de l'apparition du bien et du mal et une opposition fondamentale naîtra toujours entre l'éthique générique, l'éthique sociale et l'éthique personnaliste, celle de l'individu créateur. D'ailleurs, l'antagonisme des fins et des moyens de la vie est tout aussi radical : ceux-ci se trouvent être directement contraires à celles-là et finissent par engloutir toute la vie. L'homme aspire à la liberté en tant que fin, mais il est tellement absorbé par la violence en tant que moyen, qu'il en oublie la liberté elle-même. Il aspire à l'amour et à la fraternité, mais il est tellement concentré sur la haine et les divisions, qu'il finit par perdre de vue ce vers quoi il tendait. Pour réaliser la vérité, on a recours au mensonge, pour l'œuvre du salut des hommes on a recours à la « question » et au bûcher de l'Inquisition. Les moyens moraux sont hétérogènes aux fins. Leur opposition tragique fut un des problèmes qui tortura le plus Léon Tolstoï, dont la souffrance fut justifiée, bien qu'elle n'apporta pas d'issue à ce dilemme. Nous ne saurions la trouver, du reste, que dans un amour créateur à l'égard des êtres vivants.

[212]

2. — DU MENSONGE ET DE LA VÉRITÉ.

Retour à la table des matières

L'éthique jusqu'à présent n'a pas prêté suffisamment d'attention au rôle prodigieux et monstrueux que joue le mensonge dans la vie morale et spirituelle. Il s'agit ici non pas du mensonge que l'on considère comme une manifestation du mal, mais de celui auquel on a recours en vue du bien. Les hommes semblent ne pas croire que l'on puisse conserver et affirmer le bien sans ses services ; ils trouvent tout naturel, le bien étant la fin poursuivie, que le mensonge soit un moyen d'y atteindre. Au XIXe siècle, des penseurs tels que Tolstoï, Ibsen,

Nietzsche, Kierkegaard, s'élevèrent passionnément contre l'hypocrisie de notre vie morale. La vie religieuse de l'humanité, et peut-être plus encore de l'humanité chrétienne, est pénétrée de mensonges investis d'un pouvoir quasi dogmatique. Je ne parle pas de ce mensonge extérieur qui saute aux yeux et qui se soumet aisément à la critique, mais de celui qui, plus intérieur et plus intime, se commet envers soi-même et envers Dieu, échappe à l'attention humaine et acquiert dans la conscience des individus le caractère du bien. Il existe en fait un mensonge considéré comme un devoir moral et religieux, et celui qui le rejette est traité de révolté. Il existe une accumulation sociale de mensonges transformée en norme sociale. Ce fait est lié aux fondements originels de l'appréhension et du jugement de valeur, à l'absence de ce que nous avons nommé précédemment la « primogéniture » des actes moraux. Un mensonge conventionnel, organisé en quelque sorte socialement, se développe dans la famille, la classe, les différentes corporations, le parti, les écoles idéologiques, la confession de foi, la nation, l'État, bref dans tous les groupements sociaux. Et peut-être est-il un moyen de conserver ces groupements, puisqu'il semble que la vérité aurait abouti à leur démembrement. D'où sa justification pragmatique.

Le mensonge conventionnel des groupements socialement organisés (et je range parmi eux les écoles idéologiques) dépouille l'individu de la liberté de perception et de jugement ; ce jugement n'étant plus effectué par la personne qui se tient en toute liberté devant Dieu, mais par [213] la famille, la classe, le parti, la nation, la confession de foi, etc. Dénoncer ce danger, ce n'est pas affirmer que la personne doive rester à l'écart de toutes les formations et les entités sociales, supra-personnelles, qu'elle doive s'isoler de sa famille, de son peuple, de son église, etc., pour que son jugement moral soit véridique, libre et originel ; mais c'est affirmer qu'elle doit séparer, par un acte originel de la conscience, la vérité du mensonge, en ce qui concerne les évaluations des groupements sociaux. Notre conscience est troublée non seulement du fait que le péché originel existe, mais aussi de ce que nous appartenons à des formations sociales les plus diverses qui, en vue de leur préservation, adoptent le mensonge au détriment de la vérité. Que de mensonges conventionnels sont accumulés ainsi par la vie des familles, qui les considère comme le fondement de son existence et la condition de sa propre conservation ! Que de sentiments vrais

sont tus, de sentiments faux exprimés, combien conventionnellement mensongers sont souvent les rapports entre les parents et les enfants, les maris et leurs femmes ! La simulation acquiert vraiment le caractère d'une vertu familiale. Que de choses sont amoncelées par le subconscient, qui ne s'expriment jamais dans le conscient ou s'y traduisent d'une manière totalement inadéquate et inintelligible !

Le mensonge possède sa symbolique que l'on finit par ériger en bien. Il est considéré comme un mal, tant qu'il demeure individuel, mais dès qu'il est symbolisé socialement, les hommes le regardent comme une vérité. Que d'idées fausses et conventionnelles se sont amassées dans les jugements organisés de toutes les confessions de foi : dans ceux que portent les catholiques sur les orthodoxes et inversement, dans ceux que portent les chrétiens sur les non-chrétiens et vice versa ! Cette somme de fictions est tellement prodigieuse, qu'il devient quasiment impossible d'atteindre la vérité. Ainsi le catholique devant émettre un jugement sur Luther, violentera sa conscience et la liberté de ses évaluations ; mais ce qui est pire encore, c'est qu'il ne remarquera même pas son absence de liberté, tant sa conscience est socialement organisée. Et l'on peut en dire autant des protestants, par exemple en ce qui concerne la Réforme, des orthodoxes en ce qui concerne la division des Églises et des représentants de toutes les confessions. Toute l'histoire du papisme [214] a pour base une fiction conventionnelle et une falsification ayant en vue la création d'un mythe [104]. À vrai dire, une telle proportion de mensonges s'est amassée au cours de l'évolution confessionnelle du christianisme, qu'elle défigure systématiquement la vérité historique.

La science s'efforce de se libérer des courants idéologiques ou des jugements préconçus, qu'ils soient d'ordre confessionnel, national ou corporatif, elle recherche la vérité et la justice pures que rien n'enjolive, devraient-elles même comporter une tristesse. Telle est indiscutablement la grandeur de sa tâche. Mais malgré tous ses efforts, elle ne parvient pas à se soustraire à ces fictions. En effet, une nouvelle confession scientifique se constitue et les valeurs suprêmes sont offertes en sacrifice à cette idole. La science lutte contre la foi, contre le christianisme, contre Dieu, croyant par cela même servir la vérité et la justice. Mais la liberté de sa pensée dégénère en libre pensée, autre-

104 Quand je parle du mythe du papisme, je n'entends pas diminuer le rôle considérable qu'il joua dans l'histoire du christianisme occidental.

ment dit en une nouvelle dogmatique, qui adapte à ses fins un mensonge conventionnel. Les académiciens, les professeurs, les spécialistes scientifiques ne correspondent pas, le plus souvent, à un type d'hommes libres de jugements préconçus. Les savants éprouvent un effroi superstitieux devant la science et se montrent à tout moment ses esclaves et non ses maîtres ; la liberté de leur jugement est obnubilée et troublée par son « opinion publique ». On connaît les mensonges dont sont imprégnés les jugements d'un représentant d'une nation par rapport à celui d'une autre, d'une classe par rapport à d'autres ; là, c'est durant des siècles qu'ils se sont amoncelés, acquérant dans les consciences un caractère normatif, réputé pour être un bien. Il ne semble pas même utile de rappeler que presque toute la politique et les rapports réciproques des partis entre eux les ont adoptés pour fondement, ainsi que les jugements que déterminent les doctrines idéologiques. Nous les retrouvons dans les appréciations des marxistes, des idéalistes, des positivistes, des thomistes, des tolstoïens, des théosophes, lorsqu'il s'agit de théories ou de mouvements opposés aux leurs ; leur réceptivité et leurs évaluations n'ont plus aucune liberté pure. Il en est de même quant aux tendances de l'art et de la littérature, quant aux classiques et aux romantiques, quant aux réalistes et aux symbolistes. Le snobisme [215] joue un rôle invraisemblable dans les évaluations esthétiques et l'esthète est vraiment le prototype de l'être dénué de toute liberté d'appréhension et de jugement. L'école introduit dans l'art sa fiction conventionnelle. La famille, la nation, l'État, l'Église, la science, la morale, l'art possèdent chacun leur rhétorique, qui n'est autre chose qu'une scission d'avec les sources originelles de l'être, rhétorique que l'on s'ingénia à appliquer même à la révélation chrétienne et qui engendra des doutes quant à son authenticité. L' « opinion publique » est fondée sur un mensonge utilisé comme moyen d'action, et c'est elle qui donne naissance à la mode. Il existe une rhétorique conventionnelle des idées les plus élevées, de l'amour, de la justice, de la science, comme il en existe une de l'idée même de Dieu. Mais de la profondeur spirituelle de la nature humaine, s'élève une protestation contre cette fausse idéalisation au nom de la vérité pure. Une soif de véracité et de réalité ontologiques, d'irruption dans la pureté et la liberté des jugements, dans ce que nous aurions appelé LA CONSCIENCE VIERGE ET ORIGINALE, se fait sentir. Parfois cette aspiration nous paraît être un retour à la nature, à seule fin d'échapper au mensonge de la civilisation, mais en réalité

c'est un retour à Dieu. Seule la conscience libre, pure et originale se tient devant la face de Dieu et seuls ses jugements sont authentiques. Le véritable désir d'originalité, n'est pas un désir de se distinguer des autres, d'être particulier, mais un désir de nourrir sa conscience d'éléments puisés aux sources originelles.

Le mensonge justifié moralement et transformé en bien, est le produit de l'utilitarisme. Bien que l'utilitarisme céleste, si fort dans la théologie, soit intérieurement et par son essence, la projection de celui d'ici-bas, il le précède chronologiquement. C'est lui qui considère les bonnes œuvres et l'amour du prochain comme étant utiles au salut de l'âme ; et la morale utilitaire s'élabore selon son modèle. C'est là une des formes de l'éthique eudémoniste et non de l'éthique des valeurs. Mais l'introduction de motifs eudémonistes et utilitaires dans l'éthique aboutit toujours à une accumulation de fictions et à une conversion du mensonge en bien, ce mensonge étant considéré utile à l'obtention de la félicité.

On peut établir deux formes fondamentales de morale : celle qui ne voit en chaque chose qu'un moyen extrinsèque [216] à l'obtention même du bien spirituel, de la qualité, de la valeur, de la perfection et que l'on pourrait qualifier de transcendante-utilitaire, et celle qui évalue toutes choses sous l'angle de l'obtention immédiate de la qualité de l'esprit, de la valeur, de l'ultime bien et que l'on pourrait appeler immanente-spirituelle. Dans la première, la scission entre les moyens et les fins est inéluctable. Toutefois, cette rupture est ici d'autant moins justifiable, que l'éthique correspond toujours au développement de la vie et non à son terme final. C'est pourquoi la doctrine que professe l'éthique utilitaire, qu'elle soit terrestre ou céleste, est une doctrine fallacieuse, aussi bien en ce qui concerne les moyens que les fins. Le bonheur, la félicité n'est pas plus le but de la vie, que le mensonge, produit de la peur et de la préoccupation, ou la violence, n'est un moyen de l'atteindre. Une des tâches essentielles de l'éthique consiste à abolir le dualisme des moyens et des fins, dont la scission se produit de deux manières différentes. D'une part, lorsque, absorbé par la fin, par l'obtention réelle et la réalisation d'un certain bien, — bien de l'État, de la nation, de la famille, de l'Église terrestre, de la civilisation —, on en vient à admettre n'importe quel procédé à condition que le but soit atteint ; d'autre part, lorsque, séduit par les moyens adoptés en cours de route, on est tellement concentré sur eux qu'on fi-

nit par en oublier les fins. Cette scission entre les moyens et les fins est constante, et elle atteint son maximum d'ampleur dans la politique, sphère où le mensonge sévit par excellence. Ainsi le Parlement est regardé comme un moyen servant les fins de la démocratie, que l'on veut responsable du bien publique, mais le régime qui en découle, où dominent des partis aspirant au pouvoir, ne recule devant aucun procédé pour obtenir les résultats qu'il poursuit, oubliant par là sa mission et devenant une fin en soi. La politique parlementaire est saturée d'un mensonge, qui est à la base même de sa représentation et qui se révèle dans la lutte qu'elle engendre pour la victoire électorale. Le pouvoir devrait être un moyen de réaliser le bien de l'État, celui de la nation, de la civilisation, de l'humanité, mais il a toujours tendance à dégénérer en une fin autonome. Le rapprochement entre les moyens et les buts s'y produit précisément d'une manière illicite, des procédés indignes étant pris pour ces fins. Et il en est de même de la monarchie et du socialisme, chez lesquels la fin primitive est le [217] bien et la valeur, mais la fin dérivée — la lutte pour le pouvoir lui-même. En somme, que ce soit la poursuite fanatique des fins par n'importe quel moyen ou la substitution opportuniste des moyens aux fins, il en résulte un mensonge, que l'on travestit très rapidement en bien, en lui conférant un caractère normatif. C'est ainsi que les communistes russes en attribuant au mensonge érigé en système un caractère de devoir moral, le justifient au nom du résultat que se propose leur système et au nom de la lutte pour leur pouvoir, devenue une valeur autonome. Et ce qui est tragique ici, c'est que l'injustice, le mensonge, la torture des êtres humains soient pratiqués à la fois au nom de fins reconnues comme suprêmes, et au nom de moyens reconnus comme nécessaires. C'est ainsi que la vie se trouve environnée de remparts, que s'accumule une hypocrisie, regardée non pas comme un péché, mais comme un devoir. La noblesse, la bureaucratie, la bourgeoisie, le prolétariat, les partis, les écoles, en sont pénétrés ; et la cause n'en est pas seulement dans la scission dont nous venons de parler, mais aussi dans un point de vue théologique erroné, qui établit une fin en quelque sorte extérieure et transcendante à l'esprit humain, à sa vie spirituelle.

Dans la vie spirituelle, il n'existe pas de différenciation et d'opposition entre les fins et les moyens. Ce qui importe en elle, c'est l'esprit dont l'être humain est animé, c'est la source d'où il puise l'énergie créatrice de sa vie. Si l'homme n'est pas d'esprit divin, aucune loi su-

prême ne le rendra meilleur ; il adoptera toujours des moyens néfastes et oubliera en leur faveur les fins poursuivies. Même au nom de Dieu, au nom de la justice, au nom de la vérité, il n'a pas craint de torturer et d'anéantir ses semblables, de commettre des violences, de nier la liberté de l'esprit. Et ceux qui se proposèrent comme but la destruction du mal chez les autres, offrirent le plus souvent eux-mêmes le spectacle de leur déchéance. En somme, le platonisme élevé (la fin) et le bas matérialisme (le moyen) furent également dangereux dans la politique et y semèrent le mal, le mensonge et le malheur.

Seules les obtentions qualitatives de la vie spirituelle mènent à l'affirmation de la vérité et à la victoire sur le mensonge. Et il en est ainsi, parce qu'en elles il n'existe pas de « fins » au nom desquelles on puisse et on doive mentir, pas plus qu'il n'existe de « moyens » justifiant l'oubli des [218] « fins ». L'amour de la véracité correspond à la vertu ontologique, à la première des vertus. — Sois avant tout véridique à l'égard de Dieu, de toi-même et des hommes. C'est par ce principe que s'inaugure la vie morale, la vie dans les réalités. « Le diable est menteur et le père du mensonge » ; il est la fiction de l'être et son royaume est celui du factice. Le mal n'est mal, que parce qu'il est supercherie, mensonge, non-être. C'est pourquoi il est nécessaire d'élaborer une éthique de la véracité ontologique, de rechercher en tout l'éternel, l'originel, l'original, c'est-à-dire la source de la vie et de la force.

Le problème de la vérité et du mensonge dans la vie morale est situé ici dans un plan totalement différent de celui de Kant, par exemple, qui n'admettait pas le mensonge le plus innocent au nom du salut de la vie humaine. Il n'est pas normatif, mais ontologique, et ne peut pas être résolu à l'aide d'un pédantisme moraliste. Le mensonge prend sa source dans la quotidienneté sociale (dans « das Man » de Heidegger), dont la morale étend son hypocrisie jusqu'à la vie intime, oubliant à la fois l'âme humaine et l'esprit divin. Cette quotidienneté, qui a affaire à des masses de niveau moyen, sape tout l'élan de l'âme vers l'infini et adapte à ses fins jusqu'à l'amour, la mystique, la création. Elle n'admet que l'universellement valable, que le médiocre devenu banal. Non seulement elle tolère les services d'un mensonge soi-disant utile du point de vue social, mais elle les exige et les transforme en norme de la vie en commun ; elle interdit à l'homme l'accès aux sources originelles de la vie. En réduisant le christianisme à une reli-

gion de la loi, elle corrompt et défigure sa révélation religieuse. La mystique, l'amour, la création, échappent à son pouvoir, par contre, l'Église en tant qu'organisation historique, la famille, la civilisation, sont imprégnées de son esprit. Et le tragique est enraciné ici à une très grande profondeur. En effet, il est impossible de rejeter tout simplement la quotidienneté sociale ou de l'anéantir. Elle est la conséquence de la chute de l'homme dans ce monde pécheur, monde du mensonge. Et la victoire définitive appelée à être remportée sur elle, est la victoire du péché. Quelque élevé que soit son esprit, l'homme est contraint de porter le fardeau du monde. Et la tâche de l'éthique consiste à le lui faire porter, sans le faire participer au mensonge qu'exige la quotidienneté sociale. Il s'agit pour nous de vivre en elle, tout [219] en rejetant ce qu'elle comporte de fallacieux. Comment n'y aurait-il pas là un conflit tragique, insoluble aux seules forces humaines ! A vrai dire, il faut opposer à ce mensonge, exigé de nous comme un bien, non pas des fins élevées demeurant abstraites, — la quotidienneté elle-même les invoquant volontiers —, mais un esprit élevé, une force spirituelle créatrice. Or cet esprit et cette force spirituelle où les chercherions-nous sinon dans la source originelle de la vie ?

Nous trouvons chez Tolstoï un grand nombre d'éléments vrais, bien qu'ils aient été d'un ordre négatif. Ce penseur russe souffrait de la disproportion qui existe entre l'élévation des fins et la bassesse des moyens. Il était convaincu qu'on peut se passer de procédés arbitraires en pratiquant la loi du Maître de la vie ; qu'on doit cesser de résister au mal par la violence, comme on doit cesser de fumer ou de boire du vin. Mais c'était encore là une voie normative et un écueil qu'il ne parvint pas à éviter. Il flétrit avec raison la prédilection indigne accordée aux puissants, aux dirigeants, aux riches, aux palais impériaux, aux généraux, etc., discernant en elle une effroyable trahison de la part du monde chrétien, mais il ne comprit pas que ce mensonge ne saurait être surmonté par une loi, fût-elle nouvelle, qu'il ne peut l'être que par un esprit, un nouvel esprit, que par la force créatrice de la grâce qui illumine et régénère.

3. — LA CONSCIENCE MORALE ET LA LIBERTÉ. LA CRITIQUE DE LA « CONSCIENCE PURE ».

Retour à la table des matières

La « conscience pure » est cette profondeur de la nature humaine où elle entre en contact avec Dieu, où elle entend Sa voix et reçoit de Lui un message. Elle peut être étouffée et fermée, dénaturée et dépravée, mais elle est liée à la création même de l'homme, à l'image de Dieu en lui. Sous une forme dissimulée, elle existait même chez ce Hottentot, que j'ai déjà cité, et qui répondait à la question, qu'est-ce que le bien et le mal : « le bien, c'est quand je ravis la femme d'autrui, le mal, quand on me ravit la mienne ».

[220]

Cette conscience est une réminiscence de Dieu dans notre vie pécheresse. Lorsqu'elle s'éveille dans l'homme le plus criminel, elle indique qu'il se souvient de son Créateur, qu'il songe à ce que devrait être une vie selon Lui, même s'il ne l'exprime pas en paroles. La conscience est l'organe de réceptivité de la révélation religieuse, de la justice, du bien, de la vérité intégrale. Elle n'est pas un élément ou une fonction particulière de la nature humaine, elle en constitue l'intégrité spirituelle, le cœur, au sens ontologique et non psychologique du terme. Elle est non seulement la source des jugements originaux et originels portés sur la vie et le monde, mais c'est elle qui nous permet de juger Dieu ou de Dieu, parce qu'elle est l'organe qui nous permet de l'appréhender. Dieu agit sur la conscience de l'homme, il la réveille, autrement dit, il évoque en elle le souvenir du monde suprême. La conscience rappelle à l'homme ce qu'il est, à quel monde il appartient par son idée, par Qui, comment et pourquoi il fut créé. Elle est un principe spirituel supra-naturel, dont seuls les éléments négatifs relèvent d'une origine sociale. Elle correspond précisément à cette profondeur de la nature humaine où celle-ci ne s'est pas encore définitivement scindée de Dieu et où elle a gardé un lien avec le monde divin.

Le repentir n'est possible que parce qu'il existe en l'homme une conscience qui n'est pas définitivement altérée. Et ce que la théologie nomme l'action de la grâce sur l'âme humaine, correspond au réveil de sa profondeur, à une réminiscence de la source divine de la vie. Le repentir est le sentiment de torture et d'effroi qui m'envahit en face de l'abîme séparant mon existence empirique, mes actions, de mes souvenirs de la vie authentique, à laquelle j'ai été destiné et dont je me suis détaché. Il implique le dualisme de deux mondes, il suppose que l'homme est le point de rencontre et d'intersection de deux ordres de l'être. En effet, si ce dernier n'avait été placé que dans ce monde-ci et n'avait pas gardé le souvenir d'un autre monde, la repentance eût été impossible.

La liberté de la conscience morale découle du fait même de son existence. C'est pourquoi la négation de cette liberté, inhérente à la théologie catholique officielle, est spirituellement inconcevable et ne peut être déterminée que par des motifs d'organisation sociale, que par une volonté de puissance. La liberté, phénoménologiquement parlant, a le primat [221] sur l'autorité ; car celle-ci, en tant que phénomène de l'esprit et non de la force physique, implique la liberté dans sa reconnaissance et ne peut jouir du pouvoir, que si elle est dotée des qualités spirituelles qui en relèvent. La théorie du réalisme naïf, en ce qui la concerne, ne résiste pas à la critique. L'autorité ne peut, en aucune façon, passer de l'objet au sujet, comme le ferait un élément du monde matériel. Ma conscience doit reconnaître l'autorité spirituelle, et lorsqu'elle ne peut le faire, cette autorité perd pour moi sa qualité de puissance légitime. Or, la conscience qui effectue des évaluations et qui prononce des jugements, doit être libre de tout ce qui se trouve au delà d'elle, de tout ce qui lui est extérieur ; autrement dit, elle ne peut être soumise qu'à l'action de la grâce divine et ne peut obéir qu'au souvenir du monde divin qui subsiste en elle. Le problème de la catholicité et de l'Église est un problème secondaire et d'un ordre différent. Dans ce que l'on pourrait nommer la manifestation de la « CONSCIENCE PURE », l'âme se tient devant Dieu, libre de toute influence du monde. En réalité, la conscience pure n'est pas autre chose qu'un affranchissement, car la liberté authentique de l'esprit humain, est une liberté par rapport au monde, avant d'être une liberté dans le monde. La conscience asservie au monde et qui a été séduite par lui, n'est déjà plus l'organe réceptif de la vérité : elle ne juge pas, étant elle-même

jugée par une conscience plus profonde et plus pure. La conscience œcuménique de l'Église, dans laquelle la perception de la vérité et le jugement du mensonge sont l'œuvre d'une pensée collective, n'implique nullement la nécessité, pour la conscience individuelle, de s'unir à la conscience des autres hommes et à celle du monde, avant de se présenter en pureté devant Dieu, elle indique qu'elle partage d'une manière spirituelle et immanente la destinée commune de ses frères en esprit. La catholicité est la qualité immanente de la conscience personnelle. L'âme comparaît devant Dieu librement unie aux autres âmes et à l'âme de ce monde ; mais son attitude à leur égard est déterminée par sa propre conscience. La liberté de conscience ne signifie pas nécessairement un isolement de l'âme, et le protestantisme eut tort de la comprendre d'une manière trop individualiste. Mais de toute façon la catholicité ne représente aucune autorité extérieure à ma conscience personnelle. Dans la vie spirituelle et religieuse, je ne puis rien accepter qui [222] soit en dehors d'elle ou qui la contredise, sans risquer d'écarter tout phénomène spirituel, l'esprit étant avant tout liberté.

La liberté de la conscience est un bien moral suprême et la condition même de toute vie morale. Aucune force du monde ne peut la détruire intérieurement, elle subsiste même lorsque l'homme est jeté en prison ou lorsqu'on le mène au supplice. Mais extérieurement on peut la violenter, rejeter son droit, en tant que droit subjectif de la personne, socialement on peut refuser de la reconnaître ; aussi une lutte en sa faveur est-elle possible et même inéluctable. La liberté de la conscience est attaquée de toutes parts : intérieurement elle est déformée, obscurcie par le mal, si bien que la lutte engagée au nom de sa pureté correspond à une lutte contre le péché ; extérieurement elle subit les outrages de la quotidienneté sociale, toujours ambitieuse et despotique. Et cette contrainte sociale n'est pas seulement exercée par l'État, le pouvoir, l'église extérieure, mais aussi par l' « opinion publique », celle de la famille, de la nation, de la classe, de la corporation, du parti, etc. L' « opinion publique » démocratique, et soi-disant « libre », violente sans arrêt la conscience de la personne, et une lutte pour l'originalité des actes moraux en résulte. L'Église elle-même peut être conçue ici de deux manières : d'une part, comme une catholicité spirituelle, à laquelle je m'unis en toute liberté et avec laquelle je comparais devant Dieu ; d'autre part, comme un groupement histo-

rique organisé socialement, susceptible de violer ma conscience et de priver mes actes moraux de leur caractère de pureté, de liberté et de primordialité, en d'autres termes, d'être une « opinion publique ».

Et le problème éthique le plus complexe est peut-être celui qui consiste à se demander comment lutter pour la pureté et la liberté de sa conscience, comment comparaître librement devant Dieu dans ses perceptions et ses jugements, dans ses évaluations et ses actions, et cela, quelle que soit l'opinion des groupements établis auxquels l'homme appartient.

Le principe de l'éthique créatrice quant aux corrélations de la libre conscience et de la sociabilité, pourrait se formuler de la façon suivante : — que ta conscience soit déterminée uniquement par la profondeur de ton esprit, qu'elle soit libre, afin que tu te tiennes librement devant Dieu ; demeure néanmoins un être social, c'est-à-dire détermine, [223] à l'aide de ta liberté spirituelle, ton attitude vis-à-vis de la société et des problèmes qui en relèvent. Il faut procéder de la spiritualité, phénomène originel, vers la socialité, phénomène secondaire, et non inversement. La conscience est défigurée par le milieu social, sans être déterminée par lui. Et celle de la dépendance économique est apparemment la plus susceptible d'être altérée.

Le fanatisme est l'une des déformations les plus maladives de la conscience. Celui qui en est atteint, bien qu'il puisse être croyant, désintéressé, parfois absolument ascétique, perd, pour ainsi dire irrémédiablement, toute liberté de conscience et toute possibilité d'évaluations morales pures et originelles. Il est toujours un « idéaliste », en ce que pour lui « l'idée » prime l'homme, et qu'il est prêt à torturer, à supprimer des êtres vivants au nom de cette « idée », qu'elle soit celle de Dieu et de la théocratie, celle de la justice ou de l'ordre communiste. Le fanatisme est un curieux phénomène, dans lequel nous assistons à une dégénérescence du psychique humain, sous l'influence de motifs qui ne sauraient être considérés mauvais en eux-mêmes et qui sont liés à un enthousiasme pour une idée ou une croyance quelconque. Il offre une certaine aliénation mentale, engendrée par l'incapacité d'accueillir la plénitude de la vérité. Et l'humanité chrétienne fut souvent exposée à cette démence. Les instincts subconscients tyranniques et cruels, évincés sous leur forme grossière de la conscience chrétienne, réapparurent triomphants sous le couvert des vertus de l'amour et de la foi. C'est ainsi que l'Inquisition s'affirma au nom de

la foi en Dieu, au nom de l'amour des hommes et d'un souci de leur salut.

La plénitude de la révélation chrétienne quant au Dieu-Humanité, quant à l'amour et à la liberté, n'est que difficilement accueillie. Le fanatique n'en comprend pas le mystère, et la liberté constitue pour lui une limite infranchissable. Si fier qu'il soit de sa foi religieuse, il est celui qui a le moins de ressemblance avec Dieu, qui se rapproche le moins de la perfection du Père Céleste ; car Dieu tolère le mal et les méchants, et fonde son dessein du monde et de l'homme sur la liberté, sans laquelle nul bien, nulle vertu, nulle foi et nulle piété ne l'intéressent. On n'est pas suffisamment attentif à l'égard de la tolérance que Dieu manifeste vis-à-vis du mal et des méchants, alors qu'en réalité elle a une valeur ontologique. La tolérance [224] n'est pas une indifférence à l'égard du bien et du mal, elle est l'amour de la liberté et l'amour de l'humanité, elle témoigne d'une sollicitude à l'égard des âmes humaines, de leur voie vitale toujours complexe et torturante. Le fanatique est un homme incapable d'accueillir plus d'une pensée à la fois, qui regarde droit devant lui, sans apercevoir à droite et à gauche toute la complexité et la diversité du monde divin. Dévoué d'une manière illimitée à l'idée qu'il se fait de Dieu, il perd, pour ainsi dire, la capacité de contempler le Dieu vivant.

Ce qui est curieux pour la dialectique des passions et sentiments humains, c'est que le fanatisme, qui est toujours hostile à la liberté et incapable de l'accueillir, puisse cependant en être « obsédé ». Il existe, en effet, des fanatiques de la liberté qui, en son nom, se rendent coupables des plus grandes violences. Mais, somme toute, ce n'est pas à la liberté elle-même qu'ils s'intéressent, mais à l' « idée » de liberté, qui devient pour eux une hantise exclusive. Ce trait est d'ailleurs inhérent à tout fanatisme qui pèche en cela contre la plénitude de la vie. Le fanatique de l'amour peut accomplir les plus grands forfaits et les plus monstrueuses violences au nom de cette idée, et rejeter la liberté, la justice, la connaissance, etc. Et le fanatique de la justice en fera de même. L'aspiration à la plénitude de la vie est un impératif éthique, qui n'est jamais pratiqué par le fanatique. Le maximalisme éthique est un mensonge, du fait qu'il est généralement fondé sur l'obsession d'une idée quelconque, au détriment de la plénitude de la vie. Le principe paradoxal de l'éthique pourrait se formuler de la manière suivante : — dans ton aspiration à la perfection, ne vise pas à ce que le

principe moral prédomine par lui-même, aspire à la plénitude parfaite. Le fanatique peut manifester une activité illimitée, mais il est l'ennemi de la vie, qu'il ne voit pas et qu'il mutile. L'ascèse comporte une part de vérité, dont la vie morale ne saurait se passer, mais le fanatisme qui en relève correspond à une haine de la vie et à une hostilité envers les êtres vivants. Et on pourrait en dire autant du fanatisme religieux. Toutes les idées, en somme, dégénèrent en une source d'obsession fanatique. Et lorsque cette dégénération s'est produite, le Dieu vivant, la perfection, la justice, la liberté, la science, l'amour vivants disparaissent, car tout ce qui est vivant n'existe que dans la plénitude, dans les corrélations harmonieuses du [225] tout et des parties, et toute valeur érigée en idole devient mensonge.

Sous ce rapport, la destinée de l'idée d' « hérésie », qui est à l'origine du fanatisme le plus funeste, est fort curieuse. Les hérésies, au sens strict du terme, correspondirent, dans l'histoire chrétienne, à une incapacité d'accueillir la plénitude de la vérité, à une violation de l'harmonie spirituelle et intellectuelle. Elles contenaient toutes une part de vérité, mais affirmée d'une manière si unilatérale et si exclusive, qu'il en résultait un mensonge. D'autre part, l'orthodoxie de l'Église, qui luttait contre cet exclusivisme et qui aspirait à exprimer la plénitude de la vérité, subissait une dégénérescence, au point de devenir à son tour un fanatisme de cette idée de plénitude. Et nous constatons ici la dialectique funeste des sentiments humains, nous assistons à leur transformation fatale. Le fanatique de l'orthodoxie, dénonciateur des hérésies, destructeur des hérétiques, est lui-même dépourvu de la plénitude et de l'harmonie vitales inhérentes à la vérité ; hanté par une seule affectivité, il devient haineux, oublie la liberté de l'esprit et se montre inattentif à l'égard des hommes. Que Dieu nous préserve de cette obsession qui joue, hélas, un trop grand rôle dans l'histoire du christianisme et dont il est si difficile de se libérer ! La conviction que le fanatique de la foi est l'homme le plus croyant, s'est enracinée depuis des siècles et même ceux dont la foi chancelle, la respectent. Mais en réalité ce fanatique obsédé par son idée n'est nullement en communion avec le Dieu vivant, il en est, au contraire, totalement isolé. Il se place sous le couvert de l'amour, et dans sa « pose » à l'orthodoxie trouve une satisfaction qui le calme. Mais il y a là un leurre et un mensonge. Aussi est-il indispensable de dominer en nous cette tendance, au nom de la vérité divine, au nom de la communion

avec Dieu, au nom de la liberté et de l'amour. Car ce qui s'oppose à l'hérésie, c'est la plénitude de la vie et non la condamnation et l'animosité.

Du point de vue objectif, le pathos de l'orthodoxie est un phénomène d'ordre social. Il est engendré par la quotidienneté, par la nécessité de professer les mêmes idées que le groupement auquel on appartient et d'y contraindre les autres. Ce phénomène n'a rien de commun avec la contemplation vivante de la vérité de Dieu. Dans la vie et le monde spirituels, ce pathos n'existe pas. L'unité spirituelle [226] de la vérité et de la vie correspond à une unité d'un tout autre ordre. Seule une vie spirituelle projetée dans la quotidienneté sociale peut engendrer cette phobie des hérésies. La crainte exagérée du mal et de la perdition, et la méfiance à leur égard, marquent le début d'un désordre psychique, la violation d'une harmonie. Aussi l'éthique exige-t-elle une victoire spirituelle sur ces affectivités néfastes, nous conjurant de ne jamais soupçonner personne de quoi que ce soit. La règle fondamentale de l'hygiène morale et psychologique nous interdit de succomber à cette tentation. La vision défiante du mal dans un autre, témoigne toujours d'une vision insuffisante du mal en soi-même. Et la psychologie de celui qui s'attaque aux hérésies en est une manifestation. Cette psychologie s'élabore suivant les mêmes lois dans l' « orthodoxie » orthodoxe et catholique, dans l' « orthodoxie » du communisme et de la révolution, comme dans celle de la religion et de la libre pensée. En effet, le communiste russe recherche les « hérétiques » et agit à leur égard comme le faisaient naguère les chrétiens orthodoxes. Son action revêt le même caractère, et la quotidienneté sociale, qu'elle soit conservatrice ou révolutionnaire, religieuse ou antireligieuse, soumet identiquement la psychique humaine à une dégénérescence, en utilisant dans ses intérêts les instincts subconscients. Mais il serait faux de croire, que le fanatisme se borne à des violences extérieures ; il s'exprime encore bien davantage par des contraintes intérieures, dues à des courants de la volonté et à des énergies. Et celles-ci sont encore plus effroyables. Ainsi dans les États démocratiques contemporains, où la liberté et la vie sont garanties par le droit, les corps sont relativement épargnés par le fanatisme ; mais on ne saurait en dire autant des âmes. Or, ce ne sont pas ceux qui tuent le corps que nous devons craindre, mais ceux qui font périr l'âme. Et nous pouvons appliquer ce précepte du Christ indistinctement à tous les fanatiques,

depuis le type pieux et religieux, jusqu'au type sans-dieu et révolutionnaire.

S'il faut lutter pour l'affranchissement spirituel dans la pensée, dans l'État, dans la famille, dans les mœurs et coutumes, cette lutte étant une des exigences de l'éthique, on ne peut pas admettre, toutefois, que la liberté devienne à son tour une idée fanatique, que l'homme en soit obsédé, car alors elle se détruit et dégénère en violence. Notre vie [227] chrétienne doit s'inspirer de l'impératif suivant : — aspire à la liberté, mais n'oublie jamais la vérité, l'amour, la justice, sans lesquels elle serait vide et fallacieuse. Aspire à la vie dans la plénitude, à la vérité, à l'amour et à la justice, au bien et à la perfection, mais que Dieu te préserve de négliger la liberté et de vouloir réaliser le bien à l'aide de la violence. Aspire à l'unité réelle, à la fraternité spirituelle, mais si elle n'existe pas intérieurement, ontologiquement, laisse la diversité se manifester et la recherche de l'unique vérité s'effectuer librement. Aspire à l'affranchissement des sentiments humains, sans tolérer qu'ils t'obsèdent, qu'ils se scindent de la plénitude de la vie, dans laquelle rentrent la pensée, — vie de l'intellect, — la volonté, — vie morale, — et l'attitude à l'égard de Dieu, vie religieuse. Ce n'est que l'esprit qui synthétise la vie spirituelle ; sans lui, l'âme se désintègre en ses éléments constituants : les pensées, les sentiments, les émotions. Aspire à la spiritualité, c'est-à-dire à l'intégralité et à la création dans tous les domaines de la vie. Et rejette le fanatisme qui, en sapant cette création et en détruisant cette plénitude, est si opposé à la contemplation de la beauté.

4. — LA PEUR, L'ANGOISSE ET LA NOSTALGIE. L'ENNUI ET LA PLATITUDE. LES FANTASMES.

Retour à la table des matières

La peur, dont la portée pour l'éthique est considérable, est une conséquence du péché originel, d'une séparation d'avec Dieu. Il n'est pas rare qu'elle ait joué un rôle déterminant dans les croyances religieuses, dans la façon de concevoir le monde, dans les institutions sociales, les organisations relevant des mœurs et des usages. La peur est,

sans nul doute, le fondement de la vie pécheresse, et elle pénètre même les sphères spirituelles les plus élevées, contaminant ainsi la vie religieuse et morale. Pour la comprendre, il est indispensable tout d'abord de la distinguer de la nostalgie ou de l'angoisse avec lesquelles on la confond fréquemment. Cette distinction correspondra, approximativement d'ailleurs, à celle que faisait Kierkegaard entre [228] *Furcht* et *Angst* [105], et en partie à celle de Heidegger entre *Sorge* et *Angst* [106].

La peur est l'état de la créature frémissante et déchue qui, rejetée dans les bas-fonds de l'être, sent de toutes parts des dangers la guetter. Elle est l'appréhension des souffrances, des attaques, des privations, de l'offensive de l'ennemi, qui menace de reprendre les biens de la vie et jusqu'à la vie elle-même ; elle est la prévision de la maladie, de la pauvreté, de la faiblesse, de l'insécurité. Ce sentiment de la peur exclut chez l'homme toute vision de l'élévation de l'être, qu'il aspire à atteindre et dont il souffre d'être séparé. Lorsqu'il l'éprouve avec une profonde acuité, il oublie tout « sommet », il est prêt à vivre dans les bas-fonds, à condition d'être protégé des dangers, des privations et des souffrances qu'il redoute par-dessus tout. La peur est donc un état qui, loin d'ennoblir l'homme, le dégrade au contraire.

L'humanité primitive était obsédée par le *terror anticus*, que lui inspiraient le chaos et les forces inconnues de la nature, les esprits, les démons, les dieux, les mages, les souverains, jouissant d'un pouvoir magique, et devant lesquels elle se sentait impuissante. En somme, la peur est l'affectivité la plus ancienne, elle préside à la naissance même de l'homme et subsiste toujours dans l'élément subconscient de sa nature. L'humanité antique se protégeait de l'effroi à l'aide de la magie, des croyances totémistes, cherchant des protecteurs et des formules d'exorcismes, qui lui donneraient une emprise sur les dieux eux-mêmes. Mais si la magie permet de lutter contre certains dangers et contre les effrois qu'ils provoquent, elle en suscite à son tour toute une nouvelle série. L'homme, redoutant ses forces, cherche à s'en abriter d'abord dans la religion, ensuite dans la science.

L'absence d'effroi ne peut être inhérente qu'à un état paradisiaque. Et le premier sentiment qu'Adam dut éprouver après la chute fut, sans

105 Voir Der Begriff der Angst et Furcht und Zittern.

106 Voir Sein und Zeit.

nul doute, la peur. Mais l'avènement du Royaume de Dieu l'éliminera définitivement et triomphera de cette appréhension de la vie, comme de celle de la mort. La religion est une lutte contre la *terreur antique* et en est une libération. Elle est l'attitude qu'adopte vis-à-vis de Dieu l'humanité pécheresse. Or, celle-ci, se tenant sous le [229] signe de l'effroi, la peur de Dieu ou des dieux pénètre inéluctablement les croyances religieuses qu'elle finit par déformer. L'homme éprouve non seulement la peur du chaos, mais aussi la peur de Dieu ; et la religion créant un nombre incalculable de tabous, la possibilité de leur violation provoque chez lui un véritable émoi. Les superstitions sont l'ombre des croyances et ne sont que la manifestation de frayeurs. L'homme superstitieux est un homme effrayé et tremblant. En créant une distinction entre le « sacré » et le « profane », la religion suscite une peur du premier. Sa distinction du « pur » et de l' « impur » produit également deux effrois d'ordre différent. La religion de la loi fait naître une peur de la loi elle-même, un émoi et un frémissement à l'idée de son infraction. Du fait qu'elles se tiennent sous le signe du péché, les croyances religieuses, tout en abolissant certaines formes de la peur, en créent une multitude de nouvelles. Seul l'Évangile parvient à nous délivrer de l'effroi, car cette libération est l'action de la grâce du Christ [107].

Toute autre est la portée de ce que j'aurais nommé la « nostalgie » et l' « angoisse ». La nostalgie, par distinction d'avec la peur, est une orientation vers les sommets de l'être et une souffrance de ce qu'ils ne sont pas atteints. L'angoisse mystique ne naît pas des périls qui nous menacent dans le monde pécheur, — ces dangers pouvant au contraire l'éliminer —, mais du mystère de l'être, dont l'homme est isolé. La nostalgie se change en angoisse, quand elle atteint son ultime intensité, sa limite. Mais ni l'une ni l'autre ne sont le produit de l'existence banale, elles ont une origine inconnue, dont nous n'avons pas conscience et qui semble reposer dans un autre monde. Kierkegaard avait bien saisi ce point, mais il introduisit dans la nostalgie et dans son expression suprême, l'angoisse mystique, l'élément de la peur. Son Angst confond en quelque sorte le *terror anticus* et la crainte biblique de Dieu. Or, si la nostalgie et l'angoisse témoignent de ce que l'homme est un être déchu et inférieur, comme en témoigne la peur,

107 Luther vécut à cet égard une tragédie impressionnante. Voir l'intéressant ouvrage de Lucien Fèvre : *Un destin. Martin Luther*.

elles manifestent aussi sa nature élevée, semblable à celle de Dieu et attestent qu'il est destiné à une vie suprême. Car on ne peut languir qu'après un monde supérieur à celui dans lequel on se trouve, comme on ne peut éprouver une angoisse authentique [230] que devant le mystère de l'être ou devant le sombre chaos. Le souci, dont Heidegger s'efforce de déduire la temporalité de l'existence dans un monde par son essence déchu, est la forme primitive et la plus faible de la peur. Mais l'état de souci n'est nullement inhérent à la nostalgie. L'homme qui éprouve une angoisse authentique n'est pas un homme soucieux. On peut éprouver une préoccupation et un effroi devant la maladie d'un être cher et le danger qu'elle comporte, mais quand la minute de l'ultime séparation a sonné, le souci et l'effroi banal s'éloignent pour laisser la place à une angoisse mystique, qui n'est autre chose que la nostalgie d'un monde où la mort n'existe plus.

En effet, il ne peut et ne doit y avoir de peur devant Dieu, et l'expression « crainte de Dieu » est inexacte et demande à être interprétée. En présence de Dieu, on ne peut éprouver qu'une angoisse mystique, angoisse devant le mystère infini. Introduire dans notre foi et dans nos relations avec le Créateur un effroi religieux, c'est adapter à une sphère suprême une catégorie propre à la vie du monde naturel, à laquelle elle ne saurait s'appliquer. La peur peut naître à l'égard d'un animal féroce ou de maladies infectieuses, mais non à l'égard de Dieu. On peut redouter les pouvoirs de ce monde banal, les souverains, les commissaires du peuple ou les gendarmes, mais on ne peut pas craindre Dieu. Cette distinction entre l'angoisse et la peur est très importante par les conséquences qui en découlent.

La quotidienneté sociale s'efforce de transformer la catégorie de l'effroi en l'une des catégories essentielles de la vie religieuse et morale. La distinction entre le « bon » et le « méchant » engendre des craintes tout comme celle du « sacré » et du « profane », dont nous avons parlé plus haut. L'homme finit par frémir à la fois devant le « bien » et devant le « mal ». Intimidé par le péché et la morale, par des châtiments dans le temps et dans l'éternité, il est dans un état de perpétuelle panique et consent à tout, à seule fin d'en être libéré. Sa vie spirituelle et morale, au lieu d'être déterminée par une angoisse sacrée devant le mystère divin, par une nostalgie de la vérité divine, se voit déterminée par une crainte de Dieu et du bien. Il se trouve réduit de ce fait à l'état d'une créature tremblante implorant la possibilité

d'un répit et d'un repos relatif. Mais même lorsqu'elle a acquis un caractère moral et religieux, la peur n'est jamais un mouvement en spirale, un élan vers la hauteur, [231] vers Dieu, elle demeure enchaînée aux régions inférieures, à la quotidienneté. La distinction, l'appréciation et l'acte, qui ne s'accomplissent que sous l'impulsion de la crainte, que ce soit celle des souffrances temporelles ou celle des souffrances éternelles, ne peuvent pas avoir de valeur morale, ni être l'expression de la spiritualité de l'homme. La torture ne mène jamais à la révélation de la vérité. L'effroi étant opportuniste, il déforme tous les jugements de valeur et dénature tous les actes moraux. Il paralyse la liberté de la conscience et compromet sa pureté, c'est pourquoi il est éminemment important de nous affranchir de son affectivité. Or, la quotidienneté sociale, qui s'est emparée de la vie religieuse, entend régir l'homme, bien que sous une forme tempérée, à l'aide de ce phénomène affectif. D'où un conflit tragique.

L'éthique que détermine l'élément social est toujours une éthique de la force, même si elle revêt des formes libérales. Par conséquent, toute éthique utilitaire en est une. L'éthique de la spiritualité est la seule qui y échappe. L'impératif moral absolu s'énoncerait par la formule suivante : que tes jugements et tes actes moraux ne soient jamais déterminés par l'affectivité de la peur ; triomphe spirituellement de l'effroi ; que l'aspiration vers le divin, vers l'amour pur soit ton seul guide. L'éthique eudémoniste, qu'elle le soit par rapport à la terre ou au ciel, est toujours en définitive une éthique de la peur, car le bonheur étant exposé à des dangers, l'homme devient craintif à son égard et consent à l'acheter au prix d'un opportunisme dans ses appréciations et ses actions. Si je me suis posé le bonheur comme but, je suis condamné à connaître la peur d'une manière permanente. Seule une attirance pour l'élévation divine peut m'en affranchir, mais elle provoque à son tour une nostalgie et une angoisse sacrée.

Cette nostalgie et cette angoisse ont, toutefois, pour la vie morale, une portée toute différente de celle de la peur. La nostalgie ne peut, certes, prétendre être l'ultime état spirituel, elle est destinée à être dépassée ; mais elle révèle que l'homme est mécontent du monde banal et qu'il est orienté vers un monde suprême. Quant au sentiment que je nomme « l'angoisse », il est totalement désintéressé, il n'est ni utilitaire, ni eudémoniste, il n'est pas préoccupé par les souffrances futures, il est une pure expérience de l'abîme qui sépare notre monde

banal et pécheur, notre nature inférieure, [232] du monde supérieur et divin, du mystère infini de l'être. C'est pourquoi ces deux sentiments peuvent avoir une valeur purement morale et spirituelle, dont est dénuée la peur, qui, loin de placer l'homme devant l'abîme, le mystère, l'infinité, le plonge au contraire dans le monde inférieur et banal d'en deçà. La peur eschatologique, liée à la destinée finale de l'homme et du monde, est une contrefaçon intéressée de l'angoisse sacrée et transcendante. L'obtention de l'élévation et de la perfection divine, de l'amour divin, n'est pas un moyen d'éviter la perdition et d'obtenir la félicité, elle est une fin autonome, elle est elle-même le salut et la béatitude. La nostalgie et l'angoisse sont liées, mais celle-ci étant plus spirituelle, elle est plus près du mystère de l'être que la nostalgie, dont le caractère est plus animique.

La quotidienneté sociale crée une éthique de la peur, en convertissant l'angoisse, provoquée par l'abîme transcendant, en un souci banal et en terrorisant l'homme par les châtiments futurs. Mais elle crée aussi un nouveau phénomène, dont la peur est absente et qui lui est même nettement inférieur : la platitude. Son danger guette inéluctablement le monde banal, et lorsque celui-ci en est atteint, la libération de l'effroi ne s'effectue pas par un mouvement en hauteur, mais par une chute. La platitude marque une installation définitive dans la région inférieure, où non seulement la nostalgie d'un monde suprême et l'angoisse sacrée devant le transcendant n'existent plus, mais où la peur même fait défaut. La montagne y disparaît de l'horizon à tout jamais pour ne laisser qu'une surface infinie. La platitude dissimule le tragique et l'angoisse de la vie ; en elle, la quotidienneté sociale, dont la source remonte au péché, perd le souvenir de cette source. Elle est pleinement satisfaite et se réjouit même de la superficie du non-être ; elle marque un rejet définitif sur la surface, une scission radicale d'avec le substratum de l'être, la crainte de tout retour à une profondeur.

La platitude caractérise ce monde, qui, content de son état, a définitivement oublié qu'il en existait un autre. Elle est la perte de toute originalité, détermine la vie exclusivement de l'extérieur et se tient infiniment plus bas que la quotidienneté sociale avec son labeur, son souci et son effroi, qui peuvent même être un remède contre elle. Dans le royaume de la platitude, tout devient aisé, mais cette facilité [233] résulte d'un refus de lutter en faveur de l'être suprême. Si l'ennui, pré-

figuration du non-être, comporte une souffrance due à ce que la vie est terne, à ce qu'il existe un tel contraste entre l'être et le non-être, la plénitude et le vide, la platitude, par contre, l'élimine radicalement ; elle ne connaît déjà plus le dualisme toujours torturant, elle est un monisme particulier. Malheureusement, la civilisation peut aisément engendrer une platitude, un contentement inférieur, peut tuer l'originalité et l'individualité en les arrachant aux sources de la vie.

La platitude comporte une réitération et une uniformité infinies. Des appréciations, rattachées auparavant à la profondeur même de la vie, peuvent devenir plates, comme également le penchant pour le paradoxe ou ces jugements moraux et esthétiques, devenus des lieux communs et qui se répètent inlassablement, satisfaits d'évoluer dans leur cercle vicieux. Mais rien n'a jamais été soumis à une platitude plus grande que l'amour ; là s'édifie un royaume de banalité si stable et d'une si vaste étendue, qu'il sera bientôt impossible d'exprimer ce sentiment par des paroles. Ce qui est lié aux fondements les plus originels de l'être, s'est trouvé détaché de toute profondeur et crée une facilité sur la surface de l'être, déjà indiscernable du non-être. La suffisance des corporations, des classes, des professions, des nations, des confessions, des courants idéologiques est atrocement plate. Le communisme, phénomène sérieux et tragique, le devient à son tour. En effet, que peut-il y avoir de plus fastidieux que la répétition oiseuse des préceptes marxistes. L'esthétisme, la mode si répandue des idées, qui ne sont pas dénuées de mérite en elles-mêmes, les sermons sur les vertus morales, dont toute vie originale s'est enfuie, offrent une platitude analogue. Et même le christianisme qui se transforme en habitude, n'est pas à l'abri d'une semblable déchéance.

La platitude acquiert un caractère eschatologique, elle est l'une des fins de la destinée humaine. Et l'un des impératifs éthiques les plus importants consiste à l'extirper à la racine, à interdire le mouvement vers cette fin. Plutôt n'importe quel effroi et quelle difficulté que la platitude ! Quand les hommes vivaient dans l'effroi permanent des tourments éternels, ils en étaient bien plus loin, qu'ils ne le sont aujourd'hui ; l'affranchissement de cette peur, l'anéantissement dans l'âme humaine de toute angoisse transcendante, [234] favorisèrent l'avènement de la platitude bourgeoise. C'est l'un des paradoxes du processus libérateur, qui, tout en étant éminemment positif, porte un danger en lui : celui de l'évaporation, du rejet à la surface, de la scis-

sion d'avec la profondeur. La libération comprise comme un allègement total du fardeau de la vie, comme l'obtention du contentement, entraîne inéluctablement la victoire de la platitude, car il en résulte un abandon de la profondeur et de l'originalité, en faveur de l'embourgeoisement. La quotidienneté sociale a beau se flatter de ce processus et voir en lui le signe de son triomphe et le résultat de son organisation, il n'en demeure pas moins à l'antipode de la liberté spirituelle, qui engendre en nous le sentiment aigu de l'abîme, séparant notre monde banal du monde divin. C'est là une des contradictions de l'éthique de la liberté, à laquelle est liée l'éthique de la création.

Mais l'acte créateur, par sa nature, est opposé à la platitude et il nous fournit le moyen de lutter contre elle. Le « bien » lui-même est devenu intolérablement plat, par suite de la disparition en lui de toute création ; et sa superficialité suscite une réaction qui affirme le « mal » avec une plus grande acuité, une plus grande profondeur, une plus grande passion, s'imaginant trouver en lui un contrepoison de la platitude. Et nous constatons souvent que les mouvements, qui comportent de sombres passions et un élément « démoniaque », dont l'impulsion est l'animosité et la haine, sont plus poignants, plus actifs et présentent un plus grand intérêt que les mouvements animés par un bien, qui, ayant perdu sa création, sa chaleur et son sel, est devenu fade et factice. Les exhortations banales à la vertu nous paraissent plates par rapport aux nouvelles tendances idéologiques qui comportent une lutte passionnée, une soif de destruction, une volonté démoniaque de vaincre. Nous trouvons cette acuité dans les courants révolutionnaires, dans les premiers heurts du romantisme au classicisme, dans les nouvelles tendances de l'art, dans les nouvelles idées libératrices de la morale, dans la venue de certaines écoles, dans la lutte pour une réforme spirituelle. La nature même de Luther, qui jouissait d'un génie religieux, comportait un élément « démoniaque ». Et le problème éthique primordial consiste à se demander comment rendre le « bien » incandescent, créateur, capable d'une lutte spirituelle active, comment l'empêcher de s'affadir, de tomber dans l'ennui et en fin de [235] compte dans la platitude. Car la platitude du « bien » semble en être la plus funeste manifestation. Du point de vue éthique, celle du vice est incontestablement moins redoutable. Et seule l'éthique de la création, celle de l'originalité créatrice, c'est-à-dire de la profondeur dans les appréciations et les actions, est apte à résoudre ce dilemme.

Une autre question essentielle de l'éthique ontologique est celle des fantasmes, dont le rôle dans la vie humaine est prodigieux. Il faut se garder de les confondre avec la fantaisie. En effet, si celle-ci offre un accroissement de l'être, si elle crée et élève l'âme, si, loin de rejeter ou de défigurer les réalités, elle les transfigure et leur en adjoint de nouvelles, les fantasmes destructeurs par leurs résultats nient et déforment ces réalités, marquent un abandon de l'être en faveur du non-être. St Athanase le Grand a été jusqu'à suggérer que le fantasme constitue le mal. En réalisant d'une manière créatrice le dessein que Dieu a du monde, en parachevant sa création, en coopérant à l'œuvre divine, l'homme est orienté vers la plénitude de l'être. Or, les fantasmes substituent au dessein divin un autre dessein qui est la dissociation de l'être, autrement dit le non-être, et un refus de participer à l'œuvre divine. Engendrés par l'égocentrisme, ils sont un résultat du péché originel. L'homme qui en est obsédé et qui en procrée de nouveaux perd la juste perspective du monde dans laquelle toutes les réalités occupent leur place légitime et ont entre elles des corrélations conformes à la structure de l'être, pour ne voir qu'une fantasmagorie où toutes les réalités se trouvent destituées et déformées, où l'harmonie du cosmos est rompue et tout est ramené à son être égocentrique.

L'élément funeste des passions ne réside pas dans leur force élémentaire et originelle, dans leur noyau ontologique, qui correspond, au contraire, à leur vérité, mais dans leur penchant pour l'obsession, pour la création de fantasmes, dans lesquels l'être dégénère en non-être. Les passions sont pécheresses, dans la mesure où elles violent l'intégrité et l'harmonie intérieures, où elles anéantissent en l'homme l'image divine, le privant de la force spirituelle, qui synthétise la vie psychique et la vie corporelle. Et toutes les passions pécheresses créent leurs mondes de fantasmes, violent et détruisent le sentiment originel de la réalité, rendent l'homme antiréaliste, ou idéaliste au sens péjoratif du terme. Dès lors, la lutte engagée contre elles devient une lutte [236] en faveur de l'image divine en l'homme, de son intégralité harmonieuse, c'est-à-dire en faveur de sa spiritualité. L'imagination est une force créatrice et une source de création. Mais si elle déforme la perception originelle des réalités, l'être se détruit pour l'homme et les fantasmes du non-être s'y substituent. Toute passion, tout vice crée sa mauvaise imagination, qui entrave la perception de l'être et fausse la perspective des réalités. Lorsque l'homme a admis le joug de

l'amour-propre maladif, de l'ambition, de l'envie, de la jalousie, de la volupté, de l'érotisme pathologique, de la cupidité, de l'avarice, de la haine ou de la cruauté, et s'en est laissé obséder, il se place dans un monde de fantasmes où les réalités qui lui apparaissent ne sont plus en conformité avec la structure de l'être. Tout est ramené à la passion qui le hante et qui l'a privé de sa liberté d'esprit.

L'amour-propre, blessure la plus profonde qui fut infligée à l'homme par le péché originel, est un obstacle à la juste perception des réalités ; car chaque fois qu'il se heurte à elles, il cherche soit à se protéger de la douleur qu'elles lui occasionnent à l'aide d'un fantasme, soit à obtenir une satisfaction, toujours instable d'ailleurs, au moyen d'une autre chimère. En somme, l'amour-propre recherche toujours une compensation et viole, pour l'obtenir, les réalités [108]. Ainsi l'homme peut s'élaborer une métaphysique pessimiste, parce que cette conception du monde blessera moins son égocentrisme. Il pourra également s'assimiler la conception révolutionnaire, se rattacher à tel ou tel parti, à tel ou tel courant idéologique ou groupement social, toujours en vue du même but. Par amour-propre, il élèvera un individu, ou en abaissera un autre, il se liera avec l'un et se sentira hostile à un autre, déterminant leur réalité et leur poids spécifique suivant qu'ils lui offrent une compensation ou qu'ils lui occasionnent une douleur. Et ce sentiment peut aller si loin que l'homme parfois perd la foi ou devient croyant, au contraire, suivant la protection et le dédommagement que peut en obtenir son amour-propre. L'amour-propre se crée un monde chimérique dans lequel toutes les réalités sont destituées. Or, comme ce sentiment, dans une mesure plus ou moins grande, est inhérent à chacun de nous du fait même de son origine, tous les hommes vivent dans [237] un monde fantasmagorique. Pour retourner au monde réel, pour retrouver l'être, nous devons acquérir une spiritualité, découvrir en nous l'image divine.

Toutes les protections et les compensations que l'amour-propre s'élabore à l'aide de fantasmes, n'allègent pas la douleur, n'empêchent pas les flèches empoisonnées de percer le cœur humain et le sang de ruisseler. Le seul remède radical et vraiment efficace ne peut être qu'une victoire spirituelle sur l'égocentrisme, permettant d'atteindre le théocentrisme. Dans la pratique religieuse, et exotériquement parlant, cette voie s'intitule l'humilité ; car, prise au sens pro-

108 Adler a remarquablement éclairci ce phénomène.

fond du terme, elle ne désigne pas autre chose qu'un état affranchi des fantasmes dus à l'égocentrisme et qui ouvre l'âme aux réalités. Que de chimères crée le *ressentiment* [109], et ceci non seulement dans la vie individuelle, mais aussi dans la vie sociale et historique ! Nietzsche se servit de cette constatation pour en déduire la genèse de la conscience morale et religieuse et il abusa de cette méthode. L'école de Freud, et particulièrement Adler, effectuèrent dans ce domaine d'importantes découvertes. Il est très difficile de faire revenir aux réalités un homme qui s'est laissé aller à l'obsession de l'envie, de la jalousie, de la soif de la gloire ou du pouvoir ; car la fonction de la réalité est violée. C'est ce que Pierre Janet considère comme la source de la démence. En effet, l'ambitieux regarde toutes choses sous l'angle de l'acquisition du pouvoir, comme le vaniteux les regarde sous l'angle de l'acquisition de la gloire. Les êtres obsédés par l'envie et la jalousie sont des êtres malades qui discernent partout des fantasmes nourrissant leurs néfastes sentiments et pour lesquels les réalités du monde divin s'estompent et disparaissent. Ils cherchent à se protéger de la douleur, mais les fantasmes ne font que l'intensifier. Le masochisme et le sadisme, la cruauté à l'égard de soi et des autres, leur sont toujours inhérents, comme ils le sont à toute autre forme de ressentiment. Le besoin de tyranniser devient une nécessité qui se suffit à elle-même. Le tyran est en même temps un sadique et un masochiste qui, tout en cherchant une compensation, accroît sa propre douleur. Lorsque l'homme est atteint du ressentiment, ou de l'envie, non seulement il ne peut plus tolérer chez un autre une richesse, une gloire, un pouvoir, une beauté, un succès supérieurs [238] à ceux qu'il possède lui-même, mais il ne peut plus supporter qu'un autre le dépasse en pureté, en noblesse, en sacrifice, il ne peut plus souffrir un reflet de la sainteté. Ses évaluations cessant de distinguer les réalités, elles ne leur correspondent plus. La noblesse qu'offre l'aristocratisme de l'âme résulte de ce que le *ressentiment* [110] ne lui est pas inhérent. La création d'un monde de fantasmes indique toujours une démence partielle. Celle-ci peut résulter également de l'obsession d'une idée fantasmagorique quelconque, qui, en devenant une idée fixe, rompt l'équilibre, l'harmonie et l'intégralité du monde psychique.

109 En français dans le texte. (N. des trad.)

110 En français dans le texte. (N. des trad.)

Il existe une folie rationaliste, autrement dit une *folie raisonnante* [111], une obsession de l'idée de la réglementation de la vie universelle. Elle est inhérente aux utopistes de toutes les orientations ; Lénine nous en offre un exemple. Il est faux de croire que l'utopie est irréalisable. La démence du rationalisme s'appuie, dans sa réalisation, sur des forces réelles, mais les dévastations qu'elle produit dans la vie psychique des individus sont insoupçonnées. L'homme qui aspire coûte que coûte à la réalisation d'une idée utopiste quelconque, peut être désintéressé et s'inspirer de motifs reconnus moraux, il peut, notamment, être tendu vers une vie parfaite, mais il n'en demeure pas moins un égocentrique, susceptible de perdre la distinction entre le bien et le mal.

La convoitise du gain, de l'intérêt, détruisent la vie psychique et créent leurs fantasmes, leurs mondes, que l'homme finit par préférer au monde réel de Dieu. Autour de l'amour de l'argent, s'édifie un des royaumes les plus illusoires, les plus détachés de l'être. Nous en trouvons un exemple frappant dans le monde du capitalisme, celui des banques, de la bourse, du papier monnaie, des chèques, des lettres de change, de la publicité, de la concurrence et de la course après le gain facile. Le monde financier représente la fantasmagorie la plus effroyable et la plus éloignée du monde créé par Dieu, celle qui ne le perfectionne pas et ne lui ajoute aucune qualité. Ce monde qui vit selon sa règle et refuse de connaître la loi divine, est une création de la concupiscence humaine, des passions égocentriques, dans lesquelles l'homme perd la liberté et l'image de Dieu, la fantasmagorie désignant toujours un esclavage de l'esprit. En [239] réalité, Léon Bloy avait raison lorsqu'il disait que l'argent constitue un mystère [112].

La convoitise du sexe, celle de la volupté, crée également un monde chimérique, qui arrache l'homme aux réalités et l'asservit ; la littérature mondiale nous en fournit un exemple. Cette convoitise n'est nullement le produit du noyau ontologique du sexe, de celui de la passion élémentaire ; elle est la création d'une mauvaise et méchante imagination, elle est un monde fictif, qui nie la réalité du monde divin. À vrai dire, la luxure n'est pas une passion ; elle correspond à un monde dans lequel l'amour primitif, ontologique par sa signification, s'est refroidi et auquel se sont substituées des passions-fantasmes, qui

111 En français dans le texte. (N. des trad.)

112 Voir son remarquable ouvrage : *Le salut par les Juifs*.

ignorent l'assouvissement et plongent l'homme dans un mauvais infini. D'une manière générale, la convoitise, par sa nature même, ne connaît pas d'assouvissement et de satisfaction, qu'il s'agisse de la concupiscence sexuelle, de celle du gain et de l'intérêt, de celle de la gloire et du pouvoir, ou de cette convoitise inférieure qu'est la gloutonnerie. C'est pourquoi sa voie aboutit au non-être. Le pouvoir de la femme, avec son amour de la richesse et du luxe, si fort dans le monde bourgeois contemporain, résulte de cette convoitise. N. Féodoroff avait raison de dire que le capitalisme avec ses fantasmes était, dans une large mesure, le produit de la philogynie, autrement dit de la convoitise sexuelle [113]. Au nom de l'amour de la femme, l'homme s'astreint à l'amour de l'argent, commet des crimes et s'enfonce dans le monde des chimères. Le luxe dépend singulièrement de la concupiscence sexuelle qui, elle, rompt les relations ontologiquement saines existant entre le conscient et l'inconscient, permettant ainsi au mauvais inconscient d'intoxiquer le conscient, et laissant ce dernier, dédoublé et soumis à la rêverie fantasmagorique, déformer et dénaturer l'élément non vicié de l'inconscient. Ce que l'on nomme dépravation est le produit d'un conscient détaché des sources de l'être, car l'inconscient, qui n'engendre pas de fantasmes, ne le connaît pas.

Au fond de tout fantasme résultant d'une convoitise, nous trouvons la mort, non pas une mort volontaire, mais une mort imposée. Telle est la structure de l'être. La rêverie malsaine, qui semble souvent si innocente, est un mal qui crée un monde fantasmagorique. Elle ne correspond pas [240] à une fantaisie créatrice, mais à une fantaisie qui épuise l'être humain. Tandis que l'amour est orienté vers la personne, vers l'image divine en elle, s'efforçant de l'affirmer pour l'éternité, la convoitise ne connaît d'autre réalité qu'elle-même, elle est pleinement égocentrique. C'est pourquoi je la compare à un fantasme, car, tout ce qui ne sort pas l'homme de lui-même pour le mener vers un autre, tout ce qui ne cherche que soi, en est un. La concupiscence et le fantasme ne guident l'homme ni vers le monde, ni vers les autres êtres, ni vers Dieu. Et ceci est une preuve de leur malédiction, une explication de cette absence chez eux de tout caractère créateur, la création étant toujours un sacrifice de soi. Ce qui joue encore un rôle prépondérant dans la vie morale, c'est l'autosuggestion. Elle peut être à la fois bonne et mauvaise. Bienfaisante, elle correspond à la fécondation de l'incons-

113 Voir La philosophie de l'œuvre commune.

cient par une idée créatrice ; malfaisante, elle est son intoxication par une convoitise destructrice et par un fantasme qui prend le mal pour le bien.

Tout un monde particulier de fantasmes se trouve également engendré par la peur. La peur est un obstacle à la perception et à la distinction des réalités. Chez l'homme qui en est obsédé, toutes les perspectives de la vie se modifient. « La peur grossit les objets » dit le dicton, et comme elle est, dans une mesure plus ou moins grande, inhérente à tous les êtres, nous pouvons dire que l'homme dans ce monde pécheur discerne mal les réalités. La lâcheté, qui cherche en toutes choses des raisons d'avoir peur, édifie toujours un monde fantasmagorique. Le paradoxe surgit ici, de ce que le poltron, tout en voulant se protéger des dangers, ne semble nullement intéressé à discerner les périls réels dans leurs véritables proportions. Il exagère à l'extrême les dangers existants, en imagine d'inexistants, sans remarquer parfois ceux qui l'entourent effectivement. Il possède son propre monde tout comme l'ambitieux, le cupide, l'avare, le sensuel et le dépravé. La peur, et surtout celle qui dégénère en lâcheté, est une voie défectueuse pour connaître et établir des réalités. Même sa forme la plus élevée, celle des tourments éternels, est très défavorable à la connaissance, à la pure contemplation, à la vision des corrélations qu'ont entre elles les réalités dans le monde. Et dans la mesure où la théologie la prend pour fondement, elle ne saurait prétendre être une connaissance et une contemplation pures et désintéressées. La philosophie des lumières qui lutte contre [241] la religion, fait volontiers remonter son origine à la peur. Et en cela, il y a une parcelle de vérité, mais comprise si superficiellement, tellement déformée et enflée qu'elle en devient un mensonge. Dans la provenance des croyances religieuses, la peur joua son rôle, et c'est ce qu'invoquent ceux qui prétendent que la religion crée un monde fantasmagorique, monde qui, tout en étant engendré par l'effroi, est destiné à en libérer les hommes. En réalité, la question est beaucoup plus complexe et plus profonde.

La terreur antique, l'impuissance et le sentiment d'abandon qu'éprouve l'homme, la recherche d'un appui et d'une protection est une confusion de l'angoisse transcendante et sacrée et d'une peur animale, d'une peur au sens étroit du terme. Et dans l'histoire de la conscience religieuse, jusque dans la conscience chrétienne elle-même, cette peur animale et quasi pathologique s'est toujours surajou-

tée à la peur spirituelle, que je nomme l'angoisse, compromettant la pureté de la foi. Par son sens même, la foi religieuse oriente l'homme pécheur, désintégré par le monde, vers la découverte des réalités, tout en l'affranchissant des fantasmes engendrés par l'effroi. Mais de nouvelles chimères viennent s'y greffer. Et la foi, sous l'influence de la peur, peut aisément dégénérer en superstition. Nous le constatons dans l'élément populaire du christianisme, que les milieux cultivés cherchent souvent à imiter en s'adaptant à lui. La création populaire des mythes est évidemment ce qui peut le moins être qualifié de fantasmes, car celui-ci est le produit d'une pathologie, tandis qu'elle comporte toujours un élément de profonde réalité, qui témoigne d'une santé créatrice.

La crainte exagérée des maladies engendre à son tour un monde fantasmagorique. Elle voit partout le danger d'une contagion inexistante, peuple le monde de bacilles, qui, soi-disant, menaceraient l'homme de tous côtés, paralyse toute perception saine du corps et toute attitude normale à son égard et finit par devenir elle-même une maladie. L'homme qui en est atteint considère l'être comme une source de contamination, il évolue dans la même mesure que le jaloux, l'envieux ou le dépravé, dans un monde de fantasmes. Obsédé par des fantômes, il cesse d'envisager la vie sous son jour véritable et voit partout ce qu'il redoute le plus : la mort menaçante. L'angoisse transcendante qui vous étreint devant le mystère de la mort ne fait pas de l'homme un fantaste [242] et ne crée pas de visions fantasmagoriques. Elle témoigne, au contraire, de ce qu'il atteint la profondeur de la vie, au lieu de demeurer uniquement à sa surface. Mais la peur animale de la mort place l'homme intégralement en deçà de la vie, dans ce monde ; en le concentrant exclusivement sur son organisme, en l'attachant à la vie terrestre pour laquelle il tremble, elle le rend incapable d'éprouver toute angoisse transcendante.

Et nous sommes ramenés une fois de plus à un paradoxe psychologique. Les fantasmes que provoque la peur ne nous en affranchissent nullement. Ceux qui résultent de la jalousie, de l'envie, de l'ambition inconsidérée, de la concupiscence sexuelle, de la cupidité, loin de libérer l'homme des tortures qu'il endure, les intensifient au contraire. Leur création ne correspond pas à un processus téléologique, qui serait déterminé par l'obtention d'une satisfaction quelconque : la libération d'un effroi, le bonheur, etc., mais à une issue fallacieuse. Le

mécontentement, la souffrance, l'asservissement ne font que s'en accroître, la douleur et la mort n'en deviennent que plus redoutables. C'est ce qui prouve l'erreur de toute psychologie eudémoniste. A vrai dire, l'homme craint plus ou moins la douleur, la souffrance, la mort, selon l'état spirituel dans lequel il se trouve. Si, en demeurant dans les fantasmes, toutes choses deviennent pour nous un sujet d'épouvante, par contre, l'élan spirituel, la création, le travail au service de la vérité ou de la justice apaisent nos appréhensions, nous en libèrent. La propriété essentielle des fantasmes correspond à une servitude et à une impasse égocentrique, autrement dit à des états dépourvus de création et de spiritualité. De plus, elle marque un affaiblissement et même une destruction de la véracité, et avant tout de la sincérité à l'égard de soi-même. Ce fait est particulièrement frappant en ce qui concerne les femmes hystériques, qui se complaisent toujours dans un monde illusoire et vivent métaphysiquement dans un mensonge. Ainsi le vice que nous nommons hypocrisie et, à un degré plus faible, manque de sincérité, est aussi la création d'un monde illusoire. L'hypocrite parfaitement cristallisé, vit dans un royaume imaginaire. Non seulement il n'est plus véridique et sincère à l'égard des autres hommes, mais il ne l'est plus à l'égard de Dieu et de lui-même, il a perdu le monde réel, perdu tout lien avec l'être. L'hypocrisie ne revêt pas nécessairement un caractère téléologique et n'a pas [243] uniquement pour mobile l'idée de profit ou de bien-être. Le type achevé de l'hypocrite est même celui d'un individu désintéressé qui présente un autre visage que le sien, parce qu'il a perdu celui qui lui était propre. En définitive, l'état de fantasmagorie, engendré par l'effroi pécheur, correspond à la fois à un isolement égocentrique, à une affirmation de soi et à une démence, une obsession, qui entrave le perfectionnement spirituel de la personne.

En quoi repose la source des fantasmes, comment discerner leur origine ? Les mauvais fantasmes, qui créent un monde dissemblable à celui de Dieu, ne font pas partie du dessein divin relatif à la création et à l'homme, car ce n'est pas la maladie, mais la santé qui nous vient de Dieu. Ils se surajoutent du dehors, procèdent du néant originel et finissent par y retourner, le « néant » étant toujours présent en l'homme. Et les mauvais fantasmes émanent de la liberté méonique, pré-originelle, qui affirme dans l'être l'esprit du non-être. Ils désignent un retour à ce non-être, un refus de participer à la création de Dieu. En eux,

la liberté originelle disparaît et se transforme en servitude. Le mauvais monde fantasmagorique est une création infernale et vide du monde de la soif infinie. C'est ainsi que se produit le retour au non-être, mais à un non-être altéré. Car si le non-être primitif n'était pas négatif en lui-même, il le devient lorsque la liberté a été mise à l'épreuve par rapport à la création, lorsqu'elle a dû répondre à l'appel divin, l'exhortant à y coopérer. Mais il serait faux, athée et inhumain de procéder, avant le dernier jugement de Dieu, à une classification des hommes, suivant laquelle les uns vivraient dans le monde divin et les autres dans un monde fantasmagorique, les premiers étant seuls capables de percevoir les réalités. Car la division existe chez tous les hommes, chacun de nous participant au non-être et se créant tels ou tels fantasmes. Le principe chrétien nous interdit de nous croire dans l'absolu et d'affirmer que les autres sont dans l'erreur. Nul n'accueille la plénitude de la vérité, ne vit dans la justice parfaite, n'est intégré dans l'être pur. Le méchant monde des fantasmes a pour origine un sentiment d'offense et un grief contre Dieu et contre le monde divin. Et ce sont ces sentiments négatifs qui provoquent l'envie, l'amour-propre, l'ambition, la luxure, etc. Le sentiment de la culpabilité, par contre, nous en affranchit, nous ramène aux réalités et nous conduit à l'être.

[244]

5. — L'AMOUR ET LA COMPASSION.

Retour à la table des matières

Du monde des fantasmes, du monde du non-être, passons maintenant au monde de l'amour, c'est-à-dire au monde de l'être, l'amour n'étant pas autre chose que l'affirmation de l'être dans sa plénitude et son éternité.

L'amour authentique est toujours un amour de l'individuel et du concret. Il est toujours l'amour de la personne, sa vision en Dieu et l'affirmation de sa vie éternelle à travers une énergie irradiante, car on ne peut pas aimer ce qui est général et abstrait. L'amour est une vie créatrice et intarissable, une énergie radio-active de lumière et de chaleur. Mais son sens authentique et sa fin ne résident pas dans l'appui

apporté au prochain, dans des bonnes œuvres, dans des vertus qui ennobliraient le sujet aimant ou lui permettraient d'atteindre la perfection, mais dans l'union des âmes, dans l'amitié, dans la fraternité. L'amour est un binôme, qui suppose la rencontre de deux êtres, leur union et leur communion. L'homme qui accomplit une bonne œuvre peut se sentir isolé, seul à se perfectionner et à mériter le salut, sans se soucier de l'autre, de l'ami, du frère, sans même en avoir besoin. Mais cela prouve que dans cette action le véritable sentiment, la pénétration dans le Royaume de Dieu, marque authentique de tout amour qui unit, fait défaut. Il ne peut pas exister d'amour impersonnel, s'étendant à tous indistinctement, ou bien ce sentiment demande alors un autre terme, celui de *caritas*, charité [114]. S'il faut être miséricordieux envers tous les êtres, on ne peut pas, toutefois, les aimer d'un amour identique. Cet amour, sans acception de personne, correspond précisément à ce que Rosanoff nommait « l'amour vitrifié », et à ce que la littérature patristique appelle « l'amour spirituel », amour qui fait abstraction du monde psychique, de l'individualité et du concret. Or, l'amour par son essence signifie distinction et élection ; il individualise et procède de la personne vers la personne, en d'autres termes, il est personnaliste. La conscience hindoue ignore l'amour, parce qu'elle ignore la personne, c'est pourquoi elle confesse la métaphysique de [245] l'identité. Pour le sujet aimant « l'autre » ne lui est pas identique, il n'est pas « tat tvam asi ». Et c'est là précisément ce qui rend possibles la sortie de l'un vers l'autre, l'union et la communion, la fraternité.

La littérature chrétienne ascétique amoindrit l'amour et l'interprète dans un esprit antipersonnaliste. Elle considère, en somme, que l'amour pour Dieu est seul possible, qu'il est l'unique fin. Quant à l'amour de l'homme, du prochain et du proche, de l'ami et du frère en esprit, elle le rejette ou le regarde comme un exercice ascétique favorisant le salut personnel. Sous certains rapports, elle le considère même dangereux pour ce salut, en ce qu'il risque de détourner de l'amour de Dieu. En somme, la littérature patristique estime qu'il faut endurcir son cœur à l'égard de la créature, pour ne plus le consacrer qu'à Dieu seul [115]. Et c'est là une des raisons pour laquelle les chrétiens

114 En français dans le texte (N. des tr.).

115 Cette tendance est très marquée chez Saint Isaac le Syrien, Saint Jean Climaque, Saint Maxime le Confesseur et chez l'évêque Théophane le Cloîtré. La spiritualité catholique admet davantage l'élément personnel et humain

se montrèrent si souvent cruels, glacials, insensibles, et cela au nom de vertus devant soi-disant leur gagner le ciel. Car, à vrai dire, l'amour dans le christianisme est devenu rhétorique, conventionnel et hypocrite, on ne sent plus en lui la chaleur du cœur humain. Et ce qu'il y a de plus pénible, c'est que cet amour pétrifié ait pu être considéré comme spirituel par excellence et qu'il ait pu être opposé à l'amour personnel, qui se rapporte à l'âme, tendance que nous retrouvons également dans l'opposition de l'amour supra-naturel et de l'amour naturel. Or, nous constatons que cet amour soi-disant spirituel et parfait n'a plus aucun rapport avec l'amour, tellement il est impersonnel, abstrait et inhumain. La sympathie la plus banale, la compassion, s'apparente plus à l'amour, contient plus en elle de bonté que cette vertu théologique figée. C'est là le problème le plus torturant de l'éthique chrétienne. Il témoigne de ce que la plénitude de la vérité théandrique n'a pas été accueillie, de ce qu'il est difficile à la chrétienté de concilier l'amour de Dieu et l'amour de l'homme, l'amour du Créateur et l'amour de la créature.

En effet, le problème de l'amour envers chaque créature, qui s'étend aux animaux, aux plantes, aux minéraux, aux astres, à toute la terre, n'a pas du tout été mis en valeur [246] par l'éthique chrétienne, et sera une des tâches de cette éthique cosmique, qui devra être élaborée. En somme, le christianisme s'est fortifié et a triomphé grâce à une attitude ascétique, à une répulsion pour le naturel et le créé, — même lorsqu'il s'agissait de l'homme —, qui lui fit laisser dans l'ombre l'éthique de l'amour pour le cosmique, pour tout ce qui est vivant. Même l'amour du prochain, de l'homme qui porte en lui l'image divine, fut compris exclusivement comme un moyen de salut personnel, comme un exercice ascétique de vertu. On vit dans le commandement évangélique de ne pas aimer le « monde » ni tout ce qui est du « monde », une exhortation à ne pas aimer la création de Dieu, le Cosmos, l'humanité ; alors qu'en réalité ces paroles ne visaient que les passions pécheresses. L'amour ne peut pas se borner à être une voie de rédemption et de salut, il est avant tout la création d'une vie nouvelle. C'est pourquoi un complément créateur de l'éthique chrétienne devient indispensable.

---

dans l'amour ; nous le trouvons notamment chez Saint François d'Assise, Saint François de Sales, etc.

L'amour ne peut pas être spirituel dans le sens abstrait, ignorer la personne concrète et intégrale. Le principe spirituel, abstrait, est incapable par lui-même d'engendrer l'amour pour l'être vivant ; pour faire naître ce sentiment, il doit, au contraire, descendre et s'intégrer à l'élément psychique et à l'élément corporel. Il doit être, par son essence, un principe qui illumine, synthétise et détermine l'intégralité de la vie de l'âme. Et c'est ce rôle qu'il est appelé à jouer dans l'amour. Le principe spirituel donne à toutes choses un sens et un enchaînement. Sans lui, la vie psychique se désintègre en des états incohérents et dépourvus de signification. Lui seul peut assurer à la personne un centre stable. Tandis que le Cosmos n'engendre que l'individu, le Logos, lui, crée la personne. Sans Logos, la personne se désassocie. Mais cet élément spirituel qui synthétise, agit dans le milieu humain, psychique et corporel. L'amour ne naît que de l'union de l'esprit et de l'âme. L'amour spirituel qui ignore l'âme et qui ne s'unit pas à elle, l'amour abstrait, exsangue, impersonnel, n'est pas un amour, car il peut être cruel, fanatique, inhumain. Cet amour est celui de l'idée et non de l'être vivant. On prétend volontiers que c'est là l'amour de Dieu, qui prime l'amour des hommes, mais Dieu devient alors une idée abstraite au nom de laquelle des hommes sont immolés. Or, l'Évangile nous révèle que le Dieu vivant et personnel ne peut pas [247] exiger de sacrifices humains, qu'Il demande, au contraire, que l'amour qu'on Lui porte, corresponde à un amour du prochain, à une charité envers la créature. Mais cette révélation fut insuffisamment comprise et appliquée dans la pratique.

Le christianisme nous apprend, certes, à différencier l'amour spirituel de l'amour naturel, mais cette distinction a une tout autre signification, que celle qui lui est attribuée généralement. Elle nous apprend que l'amour naturel est déchiré, qu'il s'y allie des attirances et des passions d'ordre inférieur, qui le défigurent, l'empêchent de voir la personne et d'orienter le sentiment sur son intégralité. L'amour dit naturel peut être impuissant, parce qu'il n'est ni intégral ni illuminé, parce qu'il est vicié par l'égocentrisme, pénétré d'attirances opposées au sens même de l'amour. Compromis par la jalousie, il mène au despotisme et engendre l'idolâtrie. Quant à l'amour dit spirituel, loin de désigner une destruction de l'amour naturel, il doit en être la transfiguration, l'affermissement, par cette force qui confère l'intégralité et le sens. Le christianisme entend par la différenciation dont nous par-

lions plus haut, que l'amour naturel doit être spiritualisé, qu'il doit jouir du sens dont dispose le monde de l'esprit, qu'il faut à tout prix l'empêcher d'être une attirance insensée. Car l'attirance naturelle jouit de la faculté de désintégrer et même d'annihiler la personne, que ce soit celle de l'aimant ou celle de l'aimé. Et seule la révélation, dans l'amour, d'un principe spirituel, peut éviter ce danger. L'amour des parents pour leurs enfants, l'amour d'amis entre eux, de proches, s'il n'est pas spiritualisé, régénéré, peut porter en lui un germe de mort pour la personne et pour la vie ; sans même parler de l'amour de l'homme et de la femme qui, lui, prend plus facilement encore des formes démoniaques. L'amour naturel, qui aboutit à la divinisation de la créature, est toujours néfaste par ses conséquences ; il est une idolâtrie, qui ne laisse pas vivre celui qu'il déifie.

Il faut aimer Dieu avant tout, ce qui équivaut à dire qu'il ne faut rien adorer ni diviniser dans le monde : ni les proches, ni les souverains, ni les idées ou les valeurs, ni l'humanité ou la nature. Pour l'homme, le sens de la vie réside toujours en Dieu et non dans le monde, dans le spirituel et non dans le naturel. Et c'est de Dieu qu'il reçoit la force [248] d'aimer d'un amour créateur et régénéré, de réaliser la vérité dans le monde. La source originelle de la vie repose en Dieu et non en lui. L'amour n'est pas déterminé par les relations du naturel vis-à-vis du supra-naturel, mais par celles de la personne vis-à-vis de la personne, par celles de la personne humaine vis-à-vis de la personne de Dieu. Mais peut-il exister un amour de l'idée, de la valeur, de la vérité, de la justice, de la beauté, de la science, de l'art, etc... ? Voilà peut-être la question la plus complexe de toute la doctrine de l'amour.

Ma vie ne se détermine pas uniquement par un amour des êtres vivants, elle se détermine aussi par un amour des valeurs suprêmes ; et un conflit, mettant aux prises un amour avec un autre, est toujours possible. Ce fait est tellement tragique, que l'on se sent tout aussi indigné lorsque l'être vivant est sacrifié à l'amour de l'idée, que lorsque la vérité est sacrifiée à l'être vivant. Toute la doctrine de Platon concernant l'Eros revêt le caractère d'une ascension graduelle, par laquelle on s'abstrait du monde sensible, où sont donnés des êtres vivants, pour atteindre un monde, où n'est possible que l'amour de l'idée, de la vérité, du bien suprême. Platon suggère de sacrifier l'amour de l'être vivant, de la personne, à l'amour de l'idée du bien, de la vérité, de la

beauté. Son Eros n'a rien de personnaliste, il ignore le mystère et l'amour personnels, il est pleinement idéaliste. C'est là d'ailleurs la limite infranchissable de la conscience gréco-antique, que seul le christianisme parvint à outrepasser.

Le conflit, où l'amour de l'être vivant s'oppose à l'amour des valeurs idéales, est insoluble en partant de l'idéalisme abstrait. Le christianisme le résout en principe par sa révélation du Dieu-Humanité et de l'amour théandrique, mais il subsiste néanmoins et ne trouve son dénouement que dans l'expérience et l'acte créateurs. L'amour des idées, des valeurs, de la vérité, du bien, de la beauté n'est que l'expression inconsciente et imparfaite d'un amour pour Dieu. Nous devons aimer Dieu plus que notre prochain et puiser dans cet amour la force d'aimer l'homme. Et cette préférence pourra s'exprimer, dans ce conflit tragique, par le sacrifice de l'individu en faveur de l'amour de la vérité et de la justice. Toutefois, si la Vérité, la Justice, la Beauté vivantes peuvent être érigées au-dessus de l'amour du prochain, leur notion abstraite ne devrait jamais l'être et l'on [249] ne devrait jamais lui sacrifier l'être vivant. Au-dessus de l'homme ne se tient que le divin, l'abstrait ne saurait y prétendre, car si elle est abstraite, même l'idée de Dieu n'a plus aucune valeur.

L'amour dit humanitaire, complexe par sa nature, comporte en lui un amour formel et illusoire, qui correspond à une idée et non à un être ; et dans la mesure où il ne connaît que l'amour du « lointain », il ne peut être qu'un mensonge et une supercherie. Car jamais l'amour du « prochain » ne doit être sacrifié à l'amour du « lointain », la personne à l'humanité abstraite et impersonnelle, à son organisation future. Le seul « lointain » qui devienne « prochain », est le Dieu vivant, or c'est précisément Dieu qui exige que notre amour pour lui soit uni, dans une vie théandrique, à l'amour de nos frères. L'amour du « lointain », que ce soit celui du « surhomme » de Nietzsche, ou celui de l'ordre communiste de Marx, que ce soit la loi de tous les moralistes ou la justice abstraite, l'étatisme ou l'utopie des révolutionnaires sociaux, la vérité des « scientistes », la beauté des esthètes ou l'orthodoxie abstraite des fanatiques religieux, est un amour contraire à Dieu et à l'homme. L'amour de la Vérité doit correspondre à l'amour de l'homme et inversement. Et l'amour abstrait de l'humanité ne peut, sous aucun prétexte, être une négation de l'amour des êtres vivants, que nous sommes appelés à rencontrer dans la vie. Il est évident, que

ces contradictions tragiques sont vécues dans l'expérience de la vie non sans difficulté et sans une profonde souffrance. Là aucune solution plane et rationnelle, aucune norme générale ne nous est offerte. C'est à notre liberté créatrice que revient le soin de résoudre ce problème. Mais le principe fondamental doit être précis et immuable : c'est celui de l'amour théandrique, toujours concret et personnel.

La dialectique pécheresse des sentiments humains est tellement effroyable, qu'elle est susceptible de convertir en mensonge et en mal jusqu'aux sentiments dotés de valeurs suprêmes. Même l'idée de l'amour peut se métamorphoser au point d'engendrer d'incommensurables malheurs. En effet, que d'injustices n'a-t-on pas perpétrées en son nom ! Que de violences, de crimes n'ont pas été commis au nom de l'amour de Dieu ou de l'amour de l'homme, et peut-être plus encore au nom de l'amour du bien et de l'idée, car lorsque celui-ci devient fanatique et abstrait, tout ce qu'il [250] pourrait avoir de positif périt irrémédiablement. L'amour pour Dieu doit être infini, mais quand il dégénère en celui de l'idée abstraite, il devient désastreux par ses conséquences. Lorsque l'amour de l'homme, qui doit être illimité, se transforme en amour abstrait de l'humanité, il devient une idolâtrie, dont les résultats sont des plus négatifs. La soif de vérité et de justice est digne de béatitude, mais quand cette vérité et cette justice se convertissent en une idée abstraite, hostile à tout ce qui est vivant, personnel et concret, il n'en résulte jamais que du mal. Et il en est de même en toutes choses.

Il ne faut pas aimer uniquement le divin, la vérité, le bien ou la beauté dans la personne, c'est-à-dire son contenu de valeurs, il faut aimer aussi l'humain ; il faut aimer « gratuitement », chérir cet être vivant lui-même. Toutefois, cette personne humaine n'existe, que parce qu'elle comporte un contenu précieux, divin, que parce qu'elle est l'image divine ; mais tout homme possédant cette image, fut-ce même le plus déchu et le plus pécheur, il en résulte que l'amour de l'image divine équivaut aussi à l'amour de l'humain. En d'autres termes, s'il faut aimer Dieu en l'homme, il faut aussi aimer l'homme en Dieu.

La commisération se distingue de l'amour en ce qu'elle suppose une souffrance, que lui n'implique pas nécessairement. Elle est une union dans la douleur, tandis que l'amour peut être une union dans la joie et la félicité. J'ai déjà défini la compassion, comme une union à la créature souffrante dans son abandon de Dieu, et l'amour comme une

union à la créature en Dieu le Créateur. Un temps, il fut à la mode de rejeter la compassion et de lui opposer l'amour. Cette tendance remontait apparemment à Nietzsche. La pitié était intégralement rapportée au bouddhisme et éliminée du christianisme. Mais c'était une profonde erreur morale. Car bien que la compassion n'épuise pas l'amour chrétien et que celui-ci connaisse incontestablement des degrés supérieurs, elle ne saurait toutefois en être exclue. Mais il y a plus : l'éthique elle-même ne saurait exister sans la pitié. Dans le monde déchu et pécheur, elle témoigne plus que tout autre chose de l'existence d'un autre monde et du souvenir que nous en gardons. Et la nouvelle éthique précisément, devra l'adopter comme un de ses fondements, de pair avec la liberté et la création. Si la [251] faculté de compassion s'est accrue dans le monde, nous y voyons surgir parallèlement de nouvelles formes de cruauté. L'ordre capitaliste en est notamment un exemple. Nous n'assistons pas ici-bas à un développement progressif du bien. Nous voyons s'accumuler à la fois un nouveau bien et un nouveau mal. Et il en est de même de la pitié et de la cruauté. Le sentiment cosmique de la compassion était plus inhérent à l'Orient, notamment à l'Inde, qu'à l'Europe chrétienne ; mais elle n'y était pas liée à la personne. D'ailleurs, d'une façon générale, le principe cosmique de l'éthique était uni à l'impersonnalisme. Mais c'est là une aberration incontestable, la personne n'étant pas l'apanage exclusif du monde humain, et tout être étant un être personnel, fût-il même au degré hiérarchique le plus bas.

Jusqu'à présent aucune attitude éthique à l'égard de la nature n'a été élaborée par la conscience chrétienne. Celle-ci s'en est par trop détournée dans ses émotions morales, alors que le regard des animaux souffrants et sans défense, nous donne une expérience morale et métaphysique d'une prodigieuse profondeur : celle de la chute du monde et de l'abandon par Dieu de la créature, dont chacun de nous partage la destinée. L'expression du regard de l'homme le plus banal et le plus superficiel atteste au moment de la souffrance la profondeur de la vie. Car la souffrance n'évoque pas seulement cet abandon par Dieu, mais aussi la profondeur de l'être. Si le monde déchu et pécheur ne la comportait pas, il aurait été définitivement scindé d'avec l'être, car dans la chute et le péché, la profondeur et le mystère de l'être se manifestent sous forme de douleur. La souffrance est la conséquence, le signe du péché, tout en étant l'indice de sa libération, de sa rédemption. Et

c'est en cela qu'il faut voir le sens des souffrances cruciales du Christ, comme aussi toute notion d'un dieu souffrant. D'où l'attitude complexe du christianisme à l'égard de la souffrance, dont nous avons déjà parlé.

Notre devoir humain est de soulager la souffrance, fut-elle celle du criminel et du plus grand pécheur, car, en somme, que sommes-nous tous, sinon des criminels et des pécheurs ? Le pathos moral du châtiment, en tant qu'imposition d'une croix et d'une souffrance devant mener à un amendement et à une purification, est un pathos erroné, auquel s'allie toujours une part d'hypocrisie et de fausse dévotion. Le principe de la cruauté dans le châtiment, c'est-à-dire [252] de la création qualifiée d'une souffrance, appartient au passé et n'est actuellement que sa survivance, ou que la manifestation d'une terreur. Le péché a des conséquences inéluctables, le mal doit être soumis au feu, et le crime entraîne derrière lui le châtiment immanent. Telle est la structure de l'être. Mais ceux qui précipitent le mal dans le feu et châtient le crime, se révèlent à tout moment aussi pécheurs, aussi méchants et aussi criminels que ceux qu'ils condamnent. Les véritables porteurs du bien suprême, sont ceux qui compatissent, qui viennent en aide, qui visitent les prisonniers, qui font grâce au criminel, qui accomplissent des miracles. Ceux qui servent d'instruments à la destruction coercitive du mal, ne peuvent être que des « méchants ». Le mal dévore le mal. Tel est le fatum du monde déchu. Nous pouvons observer ce phénomène dans l'alternance des réactions et des révolutions, des révolutions et des contre-révolutions. Il s'engendre dans le monde une nouvelle morale, faite de pitié à l'égard de l'homme, de l'animal, de toute créature souffrante. Il y a là une immense conquête spirituelle, mais qui comporte comme toujours une dualité. En effet, si le civilisé contemporain ne supporte plus la cruauté et la douleur, s'il est plus compatissant que ses prédécesseurs, ce n'est pas uniquement en raison de ce qu'il leur est moralement et spirituellement supérieur, mais aussi parce qu'il commence à redouter lui-même les souffrances, parce qu'il est devenu plus efféminé, moins viril, moins intrépide, moins endurant, parce qu'il s'est spirituellement affaibli. C'est là la contre-partie inévitable de l'accroissement de la pitié, de l'affaiblissement de la cruauté.

La littérature et la pensée russes révélèrent une prodigieuse commisération, qui exerça une influence considérable sur l'histoire de la

conscience morale de l'humanité. Leur mission fut apparemment la manifestation de cet humanitarisme exceptionnel. Ce sont précisément des penseurs russes, ayant atteint les sommets de la spiritualité, qui nous montrèrent combien il est indigne de jouir de son bonheur en face de la misère des autres. L'isolement et la suffisance des individus, des familles, des professions, des classes, des nations sont étrangères à la conscience morale russe et là se révèle sa vocation éthique. Elle place l'amour et la pitié à l'égard de l'homme, au-dessus de l'amour de l'État, de la nation, de la morale abstraite, [253] de la famille, de la science, de la civilisation, etc... Mais la commisération a ses limites qui, transgressées, peuvent engendrer un nouveau mal. L'homme est contraint d'effectuer une élection et ce faisant de manifester une cruauté ; parfois il se trouve obligé de surmonter la compassion, d'agir impitoyablement, d'occasionner une souffrance, afin d'en éviter une plus grande dans le monde. La commisération ne doit jamais signifier une perte de la virilité, car ce n'est que lorsqu'elle est virile qu'elle a une valeur morale. La haine est un principe opposé à l'amour, alors que la colère peut être un amour manifesté dans l'élément sombre et passionnel. Toutefois, l'illusion qui accompagne la colère, réside en ce qu'elle donne souvent une impression de force et de puissance.

6. — DE L'ÉTAT, DE LA GUERRE ET DE LA RÉVOLUTION.

Retour à la table des matières

L'examen de l'État dans son essence n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage. J'envisagerai, uniquement du point de vue de l'éthique, sa nature et notre attitude à son égard. Ce problème sera nécessairement aussi celui de ses relations avec la liberté et la personne humaine.

L'État par son origine, son essence et sa fin n'est pas plus animé par le pathos de la liberté, que par celui du bien, ou par celui de la personne humaine, quoiqu'il soit en relation avec eux. Il représente avant tout l'organisateur du chaos naturel, dont le pathos est celui de l'ordre, de la force, de l'expansion, de la formation des grandes entités historiques. S'il maintient d'une manière coercitive un minimum de bien et

de justice, il ne le fait jamais parce qu'il est naturellement bon ou équitable, — ces sentiments lui étant étrangers —, mais uniquement parce que sans ce minimum, il se produirait une confusion générale, qui menacerait de dissocier les entités historiques ; parce qu'il risquerait de perdre lui-même toute puissance et toute stabilité. Le principe de l'État est avant tout la force et il la préfère au droit, à la justice et au bien. L'accroissement de la puissance est son destin. Il l'entraîne aux conquêtes, à l'extension, à la prospérité, mais risque aussi de le mener à sa [254] perte. Dans le conflit des forces réelles et du droit idéal, l'État opte toujours en faveur des premières, et il n'est lui-même que l'expression de leurs corrélations [116]. Il ne peut revêtir aucune forme idéale, — toutes les utopies qui le suggèrent sont viciées à la base —, il n'est susceptible que d'améliorations relatives, et celles-ci sont liées généralement aux limites qu'on lui impose. L'État aspire toujours à transgresser ses limites et à devenir absolu, que ce soit sous forme de monarchie, de démocratie, ou de communisme. Le monde antique gréco-romain ne connaissait pas de bornes à l'État-Cité. Celles-ci furent établies par le christianisme, qui parvint à soustraire la personne au pouvoir de ce monde. C'est lui qui conféra à l'âme humaine la primauté sur tous les royaumes du monde. Il introduisit un dualisme, que l'on s'efforça de résoudre, dans les temps nouveaux, en faveur de la domination de l'État, mais qui est, en réalité, insurmontable. L'État appartient au monde pécheur et n'a aucune analogie avec le Royaume de Dieu. Il y a en lui un profond paradoxe, car s'il lutte contre les conséquences du péché, imposant des limites extérieures à la manifestation de la volonté mauvaise, il en est contaminé lui-même et reflète en lui cette déchéance.

Les tentatives faites pour conférer au royaume de César un caractère sacré, théocratique, furent l'une des plus grandes tentations de la vie de l'Église et du christianisme. Elle remonte à Constantin le Grand. Les monarchies chrétiennes, impériales et papales, accusèrent une confusion monstrueuse du royaume de César et du Royaume de Dieu, dans laquelle le premier obtint toujours la priorité. On attribua à l'État sacré, au pouvoir du monarque, la direction des âmes humaines et le soin de leur salut, autrement dit on le chargea d'une tâche, qui re-

116 Le discours de Lasalle, *De la Constitution*, comporte une très grande part de vérité.

vient exclusivement à l'Église. Mais cette époque est actuellement révolue.

Les relations entre l'Église et l'État s'établissent d'une manière paradoxale, car on peut dire que l'État forme une partie de l'Église, comme on peut dire que l'Église forme une partie de l'État. Certes, l'Église spirituelle et mystique est le cosmos christianisé, l'âme du monde comblée de grâce, et, considéré sous cet angle, l'État n'en est que la partie subordonnée et la moins chrétienne, parce que la plus soumise à l'emprise du péché et, conséquemment, à [255] celle de la loi. Mais historiquement et socialement parlant, l'Église envisagée dans le plan empirique, se trouve être une partie de l'État, elle est soumise à sa loi et se voit, soit protégée, soit opprimée par lui. Et c'est là l'origine du tragique de sa vie. L'État est la sphère de la quotidienneté sociale, dans laquelle se glisse une volonté démoniaque de puissance. Qu'il soit démocratique ou monarchique, il demeure toujours un royaume de César. Aussi est-ce commettre un même mensonge que d'attribuer à l'une ou à l'autre de ses formes une valeur absolue et sacrée. L'État possède sa mission positive dans le monde naturel et pécheur. « Ce n'est pas en vain que le magistrat porte l'épée », le pouvoir est indispensable dans le monde déchu. Mais si l'État, même le plus défectueux, remplit partiellement cette mission, il la déforme et la défigure aussi par sa tyrannie, par sa tendance à enfreindre ses limites, par les passions auxquelles il est exposé. L'amour du pouvoir et la tyrannie, le mépris de la personne humaine et de la liberté, se manifestent dans l'État démocratique, comme dans l'État monarchique, et ils atteignent leur paroxysme dans l'État communiste. L'État se tient sous le signe de la loi et non de la grâce. Il est vrai, qu'outre la loi, la création humaine se manifeste aussi en lui, mais celle-ci est dépourvue de grâce et ne désigne pas une pénétration dans le Royaume de Dieu.

Il ne peut pas exister d'État idéal parfait, du fait que tout État représente nécessairement une domination de l'homme sur l'homme ; or, le principe de cette domination étant le produit du péché, il ne peut comme tel relever du Royaume de Dieu, qui ne connaît, lui, que des relations d'amour. La vie idéale et parfaite marque la fin de cette domination, de toute domination imposée, d'une façon générale, même de celle de Dieu, car ce n'est que dans un monde pécheur que Dieu peut apparaître comme une autorité. L'anarchisme comporte, sous ce

rapport, une part de vérité, mais il n'est pas adaptable à notre monde, qui est soumis à la loi, et son utopie est un mensonge et une séduction. On ne peut toutefois concevoir la vie parfaite que sous l'angle anarchiste, qui correspond à la pensée apophatique, la seule vraie, parce que la seule dans laquelle toute analogie avec le royaume de César est éliminée et dans laquelle un détachement s'opère. Le mensonge, le caractère non-sacré du pouvoir d'État, consiste en ce qu'il démoralise, libère [256] les passions et remet en liberté les instincts inconscients qui se sont amoncelés. Du point de vue éthique, le pouvoir doit être reconnu comme une nécessité et un fardeau, et non comme un droit et une revendication. Sa convoitise est aussi pécheresse que toute autre convoitise. Par malheur, tout pouvoir la provoque, et une élévation morale et spirituelle exceptionnelle est nécessaire, si l'on veut que celui qui jouit de l'autorité, n'en ait pas la concupiscence. Or, le pouvoir appartient à cette quotidienneté sociale, dans laquelle l'élévation morale et spirituelle est rarement rencontrée. Aussi est-il impossible de voir dans ses manifestations une théophanie et de soutenir que l'homme doive en supporter la tyrannie.

Il existe deux principes éthiques authentiques : soit l'amour et la transfiguration de la vie par la grâce, soit la liberté et le droit qui la protège. L'État n'est pas un royaume de grâce et d'amour, et il n'est lié que partiellement à la liberté et au droit, qu'il est éternellement tenté de violer. Son problème éthique fondamental est celui de ses relations à l'égard de la personne. Et ici, plus que partout ailleurs, se manifeste son caractère non-sacré et dépourvu de grâce, son origine et son essence non-chrétiennes. L'État ne connaît pas d'individualité concrète, irremplaçable ; son monde intérieur et sa destinée lui demeurent fermés. Là s'accuse sa limite infranchissable. Il ne connaît que ce qui est général et abstrait. Et même la personnalité n'est pour lui qu'une généralité. Cette tendance correspond d'ailleurs au caractère distinctif de la quotidienneté sociale. L'État accepte encore de reconnaître le droit abstrait de l'homme et du citoyen, bien qu'il le fasse à contre-cœur, mais il ne reconnaît jamais les droits individuels, non-substituables, uniques et qualitativement originels de la personne humaine et de sa destinée. Et il est même impossible d'exiger qu'il le fasse. La destinée personnelle ne l'intéresse pas et ne peut pas être prise en considération par lui. Entre lui et l'individu, il existe une lutte séculaire, un conflit tragique et leurs relations, du point de vue

éthique, présentent un paradoxe irrémédiable. La personne ne peut pas vivre sans l'État, elle le reconnaît pour une certaine valeur, se sent prête à lui apporter des sacrifices, tout en s'élevant contre ce « monstre froid » [117], qui écrase toute existence [257] individuelle. Le cercle de l'être de la personne et celui de l'État ne correspondent jamais, et ne font que s'effleurer sur des segments très restreints. La valeur de la personnalité représente hiérarchiquement une valeur supérieure à celle de l'État. Car la personne appartient à l'éternité, porte en elle l'image divine, se dirige vers le Royaume de Dieu et peut y pénétrer, alors que l'État appartient au temps, ne possède pas d'image divine et ne fera jamais partie du Royaume de Dieu. Dans la quotidienneté sociale de notre monde pécheur, l'État, sa force et sa gloire peuvent constituer une valeur supra-personnelle et susciter un héroïsme chez la personnalité. Mais, éthiquement, le personnalisme chrétien demeurera toujours le principe suprême, auquel revient la mission de juger l'État.

Toutes les formes de pouvoir sont relatives et transitoires, aussi est-il inadmissible d'absolutiser l'une d'entre elles et de lui attribuer une valeur sacrée. Le seul principe de l'État qui soit lié à une vérité absolue, est celui des droits subjectifs de la personne humaine, celui de la liberté d'esprit, de la liberté de conscience, de la liberté de pensée et de parole, que toutes les formes de pouvoir ont tendance à violer. Les formes de gouvernement les plus hostiles à la liberté de la personne humaine sont les formes monistes, depuis celles de la monarchie absolue jusqu'à celles du communisme intégral, et les moins néfastes d'entre elles sont les formes mixtes et pluralistes, parce que moins enclines à la tyrannie. Sociologiquement parlant, la personne et la société sont corrélatives : on ne peut pas penser la personne hors de la société, et la société implique nécessairement l'existence de la personne. La société constitue par elle-même une certaine réalité, elle n'est pas simplement la somme des individus [118]. Elle possède un noyau de l'être, auquel l'État ne peut prétendre, et le Royaume de Dieu constitue une société, une communion réellement ontologique de personnalités. Dans la hiérarchie des valeurs spirituelles, la première place revient à la personne, la seconde à la société et la troisième

117 Expression de Nietzsche.

118 Il y a beaucoup de pensées intéressantes dans la *Soziologie* de Zimmel, mais elle n'a pas de fondement ontologique.

seulement à l'État. Mais dans le monde de la quotidienneté sociale, la force se trouve être accordée en raison inverse de la hiérarchie des valeurs. La liberté de l'esprit est une valeur suprême, mais la force dont elle jouit ne lui est pas équivalente. [258] Ce conflit tragique, dû à la disproportion existant entre la force et la valeur, est insoluble dans le monde pécheur, où la quantité primera toujours la qualité. Du point de vue éthique, il faut aspirer à un ordre de vie, dans lequel le principe personnel, le principe social et le principe étatiste agissent et se limitent réciproquement, et qui accorde au premier le maximum de liberté dans la vie spirituelle et créatrice. Il existe une incompatibilité entre la vie spirituelle infinie, qui se révèle dans la profondeur de la personnalité, et l'État pour lequel l'infinité de l'esprit demeure impénétrable. Mais cette vie spirituelle ne doit pas être comprise sous l'angle individualiste, elle est aussi une vie dans la société, dans la catholicité ; métaphysiquement sociale, elle s'implante dans le Royaume de Dieu. La personnalité vit dans une société spirituelle, c'est-à-dire dans l'Église. Du point de vue éthique, l'étatisme, c'est-à-dire l'affirmation de la souveraineté et de l'absoluité de l'État, est un principe erroné et immoral, tout aussi condamnable que le communisme, qui socialise intégralement l'homme et rejette sinon l'individu, du moins la personne.

Le problème éthique de l'État acquiert une acuité particulière en temps de guerre. En effet, l'État se maintient à l'aide d'une force militaire, engendre des conflits et entend ignorer le tribunal moral susceptible d'y obvier. Il considère que sa protection, son expansion et sa puissance sont, à elles seules, suffisantes pour tout permettre et tout légitimer. Et il apparaît impossible de lui appliquer la morale que l'on applique isolément à toute personne. Ce qui est considéré par rapport à l'individu comme néfaste, immoral et passible de condamnation, est considéré par rapport à l'État non seulement comme licite, mais comme positif, valeureux et méritoire. Apparemment les commandements de Moïse n'en sont pas exigibles et ne visent que la personne. On interdit à l'individu de tuer, et le meurtre est regardé comme un redoutable péché. Mais cette même personne, si elle agit pour le compte de l'État, si elle en est l'organe, se voit non seulement dans la possibilité d'accomplir ce crime, mais dans l'obligation de le faire et son geste, loin d'être condamné, est érigé en devoir. Il en résulte pour la conscience humaine un conflit des plus tragiques et des plus tortu-

rants. En effet, l'homme accomplit des actes moraux en qualité de deux différents sujets : soit comme individu, soit comme représentant de l'État, c'est-à-dire comme [259] juge, militaire, etc... Il relève de totalités sociales supra-personnelles, de la famille, la corporation, la classe, la nation et, avant tout, de l'État. Sa vie est insérée dans une hiérarchie de valeurs fort complexes. Et à aucun moment, il ne peut accomplir de purs actes moraux, comme il le ferait s'il se tenait seul devant un bien absolu. Il agit dans le monde, dans un milieu pécheur et obscur, et toutes ses actions et ses appréciations morales se compliquent du fait de la diversité et de la relativité de la vie universelle. C'est pourquoi l'absolutisme rigide ne saurait leur être appliqué. Il est très facile de rejeter la guerre du point de vue de l'absolutisme moral, mais son problème torturant n'en est pas résolu pour cela : il est tout simplement écarté de la conscience. La guerre est un mal. Telle est la thèse incontestable de l'éthique, et particulièrement de l'éthique chrétienne. Il est souhaitable et même indispensable que le monde atteigne un état qui la rende pratiquement impossible. Mais cette assertion laisse en suspens le problème concret et angoissant de notre attitude vis-à-vis d'elle. Car si du point de vue normatif et absolu la guerre est un mal, du point de vue relatif, elle peut être un moindre mal, en raison du milieu pécheur où agissent les principes moraux absolus. Le paradoxe éthique le plus profond résulte de ce que la distinction du bien et du mal est liée à la chute et de ce que le bien n'agit jamais sous sa forme pure dans le monde déchu. Le bien absolu ne se manifestera que dans l'autre monde, qui se trouve par delà le bien et le mal. Mais alors le royaume du bien se transformera de lui-même en Royaume de Dieu qui, lui, est le supra-bien. C'est pourquoi l'absolutisme moral est insaisissable, et paraît tout aussi déplacé ici-bas, que dans le Royaume de Dieu.

La guerre est le rejeton du péché et elle n'est possible que dans un monde pécheur. Mais dans les ténèbres de ce monde une lumière peut naître en elle, elle peut être la source d'une hardiesse et d'une noblesse. Dans le passé, elle fut la manifestation d'un chaos, mais elle remporta aussi une victoire sur ce chaos, elle fut à la base des formations historiques avec leurs grandes cultures ; elle fut à la fois la source d'une férocité et d'un déchaînement des instincts inférieurs, et celle des vertus suprêmes de la virilité, de l'honneur, de la fidélité, de la chevalerie, de la noblesse. C'est ce qui a rendu son phénomène mo-

ral éminemment complexe. Elle ne peut être accueillie par la conscience [260] personnelle que d'une manière tragique, c'est-à-dire comme l'acceptation d'un péché et d'une faute ; mais une acceptation qui, dans certaines conditions du milieu universel, place l'homme à un degré plus haut que ne le placerait un refus pur et simple. La conscience personnelle, comme nous l'avons vu précédemment, se tient toujours devant un conflit de valeurs d'ordre différent et son choix entraîne nécessairement le sacrifice de l'une d'entre elles. C'est ce qui se produit, d'une manière particulièrement aiguë, quand se pose pour elle le problème de la guerre. La défense de la patrie, des valeurs spirituelles et culturelles les plus élevées d'un peuple, peut faire de la guerre elle-même une valeur, au nom de laquelle il devient loisible d'en sacrifier d'autres. La volonté déterminée par la conscience morale, ne peut pas effectuer d'actes moraux purs et absolus, parce qu'elle est en présence de la mauvaise volonté du monde, avec laquelle elle est en antagonisme. L'acte moral n'aurait été pur et absolu, que s'il n'existait pas dans le monde de volonté mauvaise, que s'il ne venait à sa rencontre que des actes, dont la pureté et l'absoluité lui eussent été identiques. Mais le monde pécheur est une arène, où luttent et se heurtent des volontés opposées ; c'est pourquoi nous pourrions dire, dans un certain sens, qu'il constitue lui-même un conflit [119].

Quand il s'agit de la guerre, il faut distinguer deux problèmes totalement différents. L'un est celui de l'action préventive, celui de la lutte pour un ordre spirituel et social de la vie qui rendra tout conflit impossible ; l'autre est celui de l'attitude de la personne à son égard, lorsqu'elle a déjà commencé et qu'elle est devenue une fatalité. D'ailleurs, le problème se complique encore du fait qu'il se pose d'une manière différente suivant la période historique à laquelle on se place. Il y eut notamment des époques, où la guerre put encore revendiquer un sens et une justification. C'est pourquoi la réponse que l'éthique doit fournir à ces torturants dilemmes de la conscience est tout sauf aisée. Toutefois, après l'horreur de la guerre mondiale, nous entrons dans une époque où cette lutte à main armée perd tout sens et toute justification, où enrayer la possibilité de nouveaux conflits s'impose comme une tâche morale. En somme, l'éthique est obligée de donner une double réponse [261] à la question concernant la guerre :

119 On connaît l'apologie de la guerre écrite par Proudhon.

elle affirme qu'il faut employer toutes ses forces à la prévenir, à fortifier la conscience morale qui lui est défavorable et qui la condamne, à créer des conditions sociales qui n'en provoquent pas la nécessité ; mais quand la guerre s'est déclenchée, que l'on ne peut plus l'arrêter, l'éthique n'estime pas que la personne puisse en rejeter le fardeau, se soustraire à la responsabilité générale, à la solidarité, elle suggère que celle-ci doit prendre sur elle sa faute au nom de fins suprêmes, tout en la vivant comme une destinée, une tragédie et une monstruosité.

La guerre est une fatalité et, comme telle, répugne à la conscience chrétienne qui résiste à cette inexorabilité. Mais elle est aussi un châtiment et, sous cet aspect, elle demande à être accueillie comme toutes les épreuves de la vie. C'est ainsi que l'homme doit accepter chrétiennement, avec humilité spirituelle, la mort d'un être proche, après avoir tout fait cependant pour y parer. Quant à la signification de la guerre, comme celle de tous les grands événements historiques, elle n'a généralement rien à faire avec celle que lui donnent ses participants actifs. La dernière guerre mondiale a son sens, mais il n'est certainement pas là, où le voyaient les belligérants : il signale la fin de toute une époque historique et l'avènement d'une ère nouvelle.

Les guerres sont dues à une complexe corrélation de causes, et les motifs économiques, notamment, ne jouent pas un moindre rôle dans leur apparition. Mais, émotionnellement parlant, elles sont liées avant tout aux passions nationales. Elles sont déclarées et menées par les États, sans que jamais les peuples aient à donner leur opinion ou leur autorisation en la matière. Toutefois, les États dissimulent derrière eux les nations, avec leurs intérêts et leurs heurts, leurs amours et leurs haines respectifs. La nation représente incontestablement une valeur supérieure à l'État qui, lui, n'a qu'une signification fonctionnelle, en rapport avec la formation, la protection et le développement de la première. Mais la valeur nationale, comme toutes les autres valeurs, peut se défigurer et prétendre à une signification suprême et absolue. Devenue alors nationalisme égocentrique, maladie dont tous les peuples sont plus ou moins atteints et qui exècre toutes les nations sauf la sienne, elle tend à s'assujettir la totalité des valeurs. Tout en reconnaissant la valeur de la nation, l'éthique doit donc condamner [262] l'aberration du nationalisme, comparable à celles de l'étatisme, du cléricalisme, du scientisme, du moralisme, de l'esthétisme, qui offrent toutes des formes d'idolâtrie. Toutefois, si elle doit le condamner, elle

doit aussi se prononcer contre le mensonge qui s'y oppose : l'internationalisme. Les nations, en tant que valeurs positives, font hiérarchiquement partie de l'unité concrète de l'humanité qui englobe leur diversité. La prédication anémique du pacifisme, que l'on rattache généralement au cosmopolitisme abstrait, peut-elle venir à bout de l'horreur et du mal de la guerre ?

Le pacifisme s'oppose au militarisme, mais la vérité éthique suprême fait défaut chez l'un comme chez l'autre. Le pacifisme est une tendance optimiste, qui rejette le tragique de l'histoire. Il comporte un principe positif : une volonté tendue vers la cessation des guerres. Mais sa faiblesse provient de ce qu'il se refuse généralement à admettre les conditions spirituelles susceptibles d'abolir ces conflits, de ce qu'il demeure à la surface, dans la sphère non-ontique de la politique et des formules de droit, négligeant de prendre en considération les forces irrationnelles de l'histoire. Sous ce rapport, il est un rationalisme. A vrai dire, la prédication spirituelle de la paix et de la fraternité des peuples revient à la chrétienté et l'éthique chrétienne se doit de la disputer au pacifisme rationaliste. Toutefois, la conscience chrétienne devant tenir compte de l'action des forces irrationnelles et mauvaises de l'histoire, cette tâche devient pour elle encore plus malaisée.

La guerre possède sa dialectique fatale et nous pouvons supposer que celle-ci favorisera plus vite sa suppression, que les prédications pacifistes. Les découvertes de la technique, destinées au massacre des hommes, sont si gigantesques, qu'elles doivent nécessairement entraîner une abolition des guerres par elles-mêmes, leur absolue impossibilité. En effet, la guerre cesse de mettre aux prises des armées et même des peuples, elle devient un conflit de laboratoires chimiques, qui sera accompagné dans l'avenir d'une destruction si monstrueuse des peuples, des villes et des cultures, qu'il menace d'anéantir l'humanité. Les États et les civilisations créent des forces qui les entraînent à la ruine. Les éléments chevaleresques de la guerre, liés à la virilité, au courage, à l'honneur et à la fidélité succombent et perdent toute signification. D'ailleurs, leur rôle a déjà [263] été pour ainsi dire inexistant dans la dernière conflagration. La guerre devient un phénomène d'un tout autre ordre et elle exige une nouvelle dénomination. Dès lors le problème de l'existence ultérieure de l'humanité, menacée par le perfectionnement des instruments de destruction, est suspendu à celui des relations spirituelles et morales entre les peuples.

La portée morale de la guerre, dans le sens de l'élaboration de la race humaine, fut plus large que la guerre au sens propre du terme. Le type du chevalier qui, l'arme à la main, défendait son honneur, celui des faibles, celui de sa famille ou de sa patrie, exerça une influence prépondérante sur la conscience morale et sur l'éthos, il prima tous les autres. L'aristocrate, le noble était avant tout un guerrier. Les instincts sanguinaires et cruels se métamorphosèrent progressivement en une noblesse de race, une attitude virile en face de la vie, une intrépidité en face de la mort, une disposition à placer l'honneur et la fidélité au-dessus de l'existence elle-même. C'est l'éthique guerrière qui forma la force de caractère, qui empêcha la virilité de s'efféminer et de s'amollir. Et bien que la chevalerie historique disparut, il est impossible de contester que certains des traits qu'elle a élaborés, demeurent l'apanage d'un modèle humain supérieur, très distant du bourgeois. La bourgeoisie, qui mit au premier plan de la vie la lutte des intérêts économiques et le caractère entreprenant, ne parvint pas à façonner de traits qui lui soient comparables, car la vertu du travail n'est pas sa propriété spécifique. La noblesse aristocratique présente, en dépit de tout, le type le plus élevé de l'éthos non-religieux. Le guerrier est un homme qui jouit d'un instinct intensif de l'honneur, et qui en a une conception particulière.

Mais entre les concepts moraux élaborés par l'homme, et les concepts moraux révélés par Dieu dans l'Évangile, un heurt tragique se produit. L'éthique guerrière, devenue celle de la noblesse d'une façon générale, estime qu'il vaut mieux offenser que d'être offensé, infliger une injure, que de la supporter ; elle adopte pour règle morale que tout outrage fait à l'honneur doit être lavé dans le sang, et considère que ce n'est pas ce qui sort de l'homme qui le souille, mais ce qui y rentre. Le guerrier, le noble est un homme qui craint toujours que son honneur ne soit touché, que l'on ne mette en doute son origine. Il place sa dignité et [264] sa noblesse non dans des qualités et des vertus personnelles, mais dans le fait qu'il appartient à telle lignée, à tel ordre. En somme, ce n'est pas un honneur personnel qu'il défend, mais celui d'une race ou d'une corporation, celui d'un régiment ou d'une armée, et il est prêt à lui sacrifier, à lui donner sa vie. Là la conscience personnelle ne s'est pas encore réveillée ; toutes les appréciations et les actes moraux portent encore un caractère impersonnel, et leur dignité est en rapport direct avec leur degré d'impersonnalité.

Même l'injure qui doit être lavée dans le sang, n'est pas une injure faite à la personne, dans son unicité et son originalité, mais à travers elle à la lignée, la famille, l'armée, le régiment, etc. L'injure personnelle ne peut pas être lavée dans le sang, ce n'est que l'injure générique qui peut l'être ; car le sang est toujours lié à la lignée et traduit la révolte des antiques instincts inconscients, que le conscient de la personne n'est pas encore parvenu à surmonter. La conscience personnelle de l'honneur, de la noblesse, de la dignité n'est mise en valeur que par l'Évangile, qui triomphe définitivement de toute éthique générique et impersonnelle. Et il existe entre l'éthique élaborée par la guerre et les guerriers, datant de l'époque où le combat l'arme à la main était l'occupation la plus noble, et l'éthique évangélique, une opposition et un conflit si irrémédiables, qu'ils n'auraient pu être vécus par les chrétiens que d'une manière torturante et tragique, pour peu que leur conscience personnelle ait été plus forte et plus aiguë. L'éthique évangélique ignore l'honneur de la race, de la famille, comme elle ignore celui des ordres ou des régiments, elle ne connaît que l'honneur de la personne. Or ce dernier est déterminé par la qualité spirituelle de l'individu, déterminé bien moins par son incapacité de souffrir une offense ou une injure, que par son incapacité à les occasionner. Mais si tendre sa joue à l'agresseur, c'est accomplir selon l'Évangile un exploit spirituel, impliquant une humilité et une victoire sur les instincts antiques, c'est provoquer une répulsion chez celui qui vit encore sous l'empire des concepts raciaux et que guide l'éthique guerrière, car cet acte peut être considéré par lui comme une lâcheté. Et là gît toute la difficulté du problème. On ne peut tendre sa joue que dans l'ordre de la grâce, qu'en accomplissant un exploit spirituel, qu'en manifestant une force supérieure à celle que l'on montrerait en usant de violences contre [265] l'agresseur, comme par exemple dans le duel. Car la passivité, l'indifférence à l'égard de l'offense subie, et plus encore la lâcheté, sont des phénomènes exécrables éthiquement parlant, et bien inférieurs aux concepts guerriers de l'honneur.

Ce qui est curieux, c'est que l'éthique chevaleresque, si opposée à l'éthique évangélique, se soit précisément développée au sein du monde chrétien. Il ne faut pas oublier, toutefois, que la chevalerie fut un ennoblissement de l'élément barbare et une spiritualisation des sombres instincts ancestraux. En elle, prédominaient l'idée de service, la fidélité à ce qui est sacré, la défense des faibles et des opprimés, le

respect de la femme ; et ces qualités ont une valeur morale indéfectible. Mais si nous lui devons des éléments éminemment positifs, nous lui devons aussi l'institution du duel qui, elle, est basée sur un concept générique et non-chrétien de l'honneur, présentant un paradoxe pour la conscience. Tout récemment encore, dans certains pays, le militaire, s'il avait subi un outrage ou s'il était provoqué en duel par celui auquel il avait fait un affront, ne pouvait refuser de se battre, sans risquer de se couvrir de honte, d'être considéré comme un lâche et d'être renvoyé du régiment ; et ceci bien que parallèlement le duel puisse être prohibé par la loi et puni comme un crime. Le duel n'est pas seulement l'expression de l'instinct inconscient, il équivaut aussi à un devoir moral conscient. Or il constitue de toute évidence une institution contredisant à la base le christianisme et la morale évangélique. En lui, bien que sous une forme transfigurée et civilisée, agissent l'antique instinct de vengeance sanguinaire et l'affectivité de l'offense.

Il existe un cas particulier de duel, celui qui naît de ce que les hommes se sentent à l'étroit dans le monde, de ce que deux individus éprouvent un sentiment d'amour pour une seule et même femme. Là les affectivités ordinaires de l'offense et de la vengeance peuvent ne pas exister, ou peuvent s'être subtilisées au point d'être méconnaissables ; mais c'est alors la jalousie qui agit et, moralement parlant, elle ne leur est guère supérieure. La volonté mauvaise d'être le possesseur d'une femme, suspendra l'honneur non pas aux sentiments qui nous sont propres, mais à ceux qui peuvent naître dans le cœur d'un autre. L'homme qui provoque en duel, est toujours en état de servitude [266] spirituelle, bien qu'il puisse manifester du courage et de la vaillance. Il n'est pas rare aussi qu'il le fasse par lâcheté morale, par peur de l'opinion publique, de la corporation. Si le duel n'est pas à proprement parler un assassinat, puisque les chances sont réciproques, il est néanmoins lié au meurtre et à l'effusion de sang pour des causes généralement futiles et au nom de concepts erronés de l'honneur. De plus, il correspond à une certaine forme de suicide et encourt comme tel la même condamnation. Bien qu'il apparaisse comme un acte personnel et intime, comme un règlement de comptes entre deux adversaires, il est en réalité un acte impersonnel dans lequel agissent des instincts inconscients d'ordre générique, et le fait que le noble ne pouvait se battre qu'avec un pair nous en fournit la preuve. Le duel est lié à l'éthique de la guerre et à sa psychologie. S'il est un produit nettement

antichrétien de l'esprit chevaleresque, il conserve néanmoins une noblesse relative. Mais la guerre et l'esprit guerrier, endurcis et cristallisés dans l'État, engendrent un nouveau phénomène qui, lui, ne possède même pas de justifications relatives, n'implique ni une noblesse, ni un caractère courageux, ni la présence d'un sentiment d'honneur, j'entends l'institution de la peine capitale.

L'attitude adoptée à l'égard de la peine de mort peut être un critérium de la conscience morale. Et le fait que des peuples de l'Europe occidentale et de l'Amérique puissent l'admettre, subir son attraction au point d'y assister volontiers, ne peut être qu'un sinistre symptôme moral. La peine de mort correspond à l'instinct antique de la vengeance sanguinaire et des sacrifices humains, dissimulés sous les apports de la civilisation et légitimé par le droit et l'État. Si la guerre et le duel ne sont que partiellement des meurtres, puisque l'homme y risque sa vie et accepte d'y mourir, la peine de mort est un pur homicide. On m'opposera qu'elle ne comporte pas de sujet moral qui, en tant que personne, perpétrait le crime, haïrait et vengerait à la fois. En effet, ce n'est pas la personne, l'homme, mais l'État qui exécute, et pour justifier la peine capitale on invoque le fait qu'elle est affranchie de toute affectivité humaine et n'exprime que l'instinct général de la préservation de la société. Ceci n'est exact qu'en ce qui concerne son caractère non-humain. Car dans « le monstre froid », dans l'État, qui exécute sans passion et sans haine, agissent [267] quand même des êtres vivants, leurs impulsions, leurs sentiments et leurs pensées. L'institution de la peine de mort témoigne de la conscience et des sentiments moraux d'un peuple et de ses dirigeants. C'est à tort, que l'on croit pouvoir atteindre, en ce qui la concerne, une indifférence absolue, qu'on ne voit en elle qu'une loi désintéressée ; d'autant plus, que c'est précisément sa « froideur » qui représente le paroxysme de son horreur et sa plus grande condamnation. En elle, celui qui exécute ne sacrifie rien, ne risque rien, et c'est bien en cela que réside toute sa lâcheté. D'ailleurs quel est celui qui tue ? Ce n'est pourtant par le bourreau, qui n'est lui-même qu'une victime, puisqu'on exige de lui qu'il renonce à l'image divine en l'homme. En réalité, l'exécuteur se trouve être le peuple entier, qui demande le supplice et qui l'approuve.

La peine capitale nous offre l'exemple le plus frappant de la transgression par l'État de ses limites admissibles ; car la solution des destinées humaines, le jugement définitif sur la personne ne peut en au-

cune façon lui revenir, la vie humaine n'appartenant qu'à Dieu. L'État ne peut et ne doit pas savoir l'heure de la mort, qui est un des plus grands mystères et qui exige à son égard un suprême respect. La peine de mort est, autant que tout autre meurtre, un outrage envers Dieu, envers la Providence divine. Dans la guerre et dans le duel, l'homme met à l'épreuve sa destinée, plaçant malgré tout son espoir en une force suprême. La peine de mort ne permet pas cette épreuve, elle agit infailliblement, connaît d'avance les résultats, elle est donc éminemment rationaliste. C'est en elle que l'on vit avec le plus d'acuité le conflit de l'éthique chrétienne et de l'État, celui-ci prenant sur lui la concentration et la régularisation des instincts de la vengeance sanguinaire, afin de les rendre pleinement rationnels et soumis à des fins utilitaires. Mais, malheureusement, ces instincts une fois rationalisés, deviennent infiniment plus malfaisants que lorsqu'ils étaient irrationnels. Il n'entre pas dans ma tâche d'examiner dans quelle mesure la peine de mort est une institution utile, du point de vue de la prévention ou de l'élimination de la criminalité, du point de vue du maintien de l'ordre et de la sécurité, ce problème n'étant pas purement éthique ; personnellement, je la considère néfaste et démoralisante du point de vue social. Ceux qui attribuent à la peine de mort une valeur [268] rédemptrice, — bien qu'ils ne comprennent pas le sens chrétien de la rédemption et la considèrent sous un angle païen et superstitieux —, se tiennent moralement sur un plan supérieur, du fait même qu'ils ne la rationalisent pas [120]. Le meurtre commis par vengeance est plus justifiable, du point de vue de l'éthique que la peine capitale.

Religieusement parlant, la peine de mort a été dépassée et abolie du fait que le Fils de Dieu, le Rédempteur et le Sauveur du monde, subit un supplice infâmant, qui se transforma pour nous en une croix salvatrice. Elle était déjà condamnée dans le monde antique du fait qu'elle avait été appliquée à Socrate. On ne peut pas reconnaître à la loi qui condamna à mort le grand philosophe grec, et qui devait plus tard condamner Jésus-Christ, une compétence pour décider de la vie et de la destinée des hommes ; on doit exiger d'elle qu'elle soit plus modeste. La peine capitale est le produit le plus funeste de l'éthique de la loi et de la quotidienneté sociale.

---

120 Les pensées de Joseph de Maistre sont particulièrement intéressantes à cet égard. Voir *Sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables*.

L'État est le sort des sociétés pécheresses, qui vivent en deçà du bien et du mal, et qui sont destinées à subir non seulement la loi proposée à la volonté humaine comme un devoir, mais aussi celle qui nous contraint à l'observer. Toutefois, dans l'État, les hommes ne se bornent pas à couper court aux manifestations de leur mauvaise volonté, ils y réalisent aussi leurs possibilités vitales. Et l'État aspire à placer sous son signe toute la plénitude de la vie, y compris la vie religieuse, la culture spirituelle. Les hommes finissent par s'attacher à l'État ; ils sont séduits par sa puissance, son accroissement, s'intéressent à sa protection ou à son perfectionnement. Ils lui consacrent leurs instincts créateurs. Ils lui remettent ce qu'ils ont de bon et ce qu'ils ont de mauvais. Et celui-ci finit un jour par excéder celui-là. L'État est un phénomène équivoque : il a une mission positive, qui loin d'être inutile, est même providentielle, mais qui, malheureusement, est défigurée par la convoitise du pouvoir et par d'innombrables mensonges. A certaines époques, on attribue un caractère sacré non seulement au principe du pouvoir en général, mais même à une forme déterminée de gouvernement à l'exclusion des autres ; la monarchie notamment peut en être [269] dotée, comme pourra l'être plus tard la démocratie. Mais toutes les formes du pouvoir ne sont sacrées, que tant qu'on leur confère ce caractère. Lorsqu'elles sont dans l'obligation d'avoir recours à la force pour se maintenir, et que la foi dans leur sainteté disparaît de la conscience, l'heure de leur mort est imminente. Car si elles tiennent par la force, elles tiennent bien plus encore par la foi. Et quand celle-ci s'évanouit, celle-là s'avère impuissante.

Le phénomène de l'État possède, dans notre monde pécheur, son correctif dans le phénomène de la révolution, qui, elle aussi, est providentielle, ayant également une mission. Il est indispensable d'établir à son égard une attitude éthique, ce qui n'est pas si facile, étant donné qu'elle présente, par son absolue confusion du bien et du mal, une équivoque et une dualité supérieures à celles de l'État. Elle est avant tout un fatum, un destin inéluctable des peuples ; aussi est-il impossible de l'envisager extérieurement, de lui attribuer uniquement des origines politiques et économiques, comme le font le plus souvent les révolutionnaires et les contre-révolutionnaires. Elle offre un phénomène spirituel, bien qu'elle puisse rejeter l'esprit et que ce soit là généralement sa tendance. Et ce n'est qu'en tant que phénomène spirituel qu'elle m'intéresse pour le moment. La révolution contient en elle

beaucoup de mal et d'animosité. Mais il est tout aussi faux et superficiel de voir en elle la raison du mal, que de voir en elle un phénomène du bien et de la justice, susceptible de créer un ordre social parfait. Le mal provient toujours de ce que le bien n'a pas été réalisé. En somme, le bien est responsable de l'apparition du mal. C'est encore là un des paradoxes de l'éthique. Le bien énonça ses principes, mais ne les réalisa pas. Ainsi le bien chrétien proclama les vérités les plus élevées de la vie : l'amour, la fraternité, la liberté d'esprit, mais il se laissa réduire lui-même à une rhétorique et à un verbiage. Au lieu d'adopter pour fondement ces trois principes absolus, la vie étatique et sociale des chrétiens se base toute sur l'indifférence, l'hostilité, la négation de la dignité de la personne, sur l'injustice, la violence et la contrainte. Mais la structure de l'être est telle, que le mensonge doit tôt ou tard se manifester, et que l'ordre de la vie qui l'a pris pour fondement doit s'écrouler et disparaître. Le bien ne se réalisant pas, ne mettant pas en pratique la vérité, c'est le mal qui prend sur lui cette [270] œuvre. Telle est leur dialectique. La révolution est toujours un indice de ce que les forces spirituelles créatrices, appelées à améliorer et à régénérer la vie, font défaut. Elle est toujours un châtiment infligé aux hommes pour n'avoir pas créé une vie meilleure. Ethiquement, on ne peut pas souhaiter la révolution, pas plus qu'on ne peut souhaiter la mort. On ne peut désirer qu'une réalisation positive de la vérité totale dans la vie, que la rénovation spirituelle et sociale. Mais quand la révolution a eu lieu, quand le ciel l'a permise, il faut l'accueillir intérieurement, c'est-à-dire d'une manière spirituelle, sans se laisser aller à une réaction haineuse ou au désespoir. Elle est envoyée par la Providence, et ce n'est qu'extérieurement qu'elle paraît être due à des causes politiques et économiques et qu'elle semble être créée par des meneurs et des masses révolutionnaires [121].

Une somme écrasante de mal et d'animosité se dégage et se manifeste dans toute révolution, mais ce serait faux de croire que c'est elle qui en est l'auteur. Ce mal s'était depuis longtemps accumulé et n'a fait que se concentrer et se libérer en elle de toute tutelle. Ce qui était corrompu dans l'ancien ordre pré-révolutionnaire, finit par s'y putréfier. Il s'y produit une démoralisation, parce que dans la vie pré-révo-

121 Joseph de Maistre et Carlyle ont tous deux étudié ce problème d'une manière géniale, le premier dans *Considérations sur la France*, et le second dans *Révolution française*, un des meilleurs ouvrages sur le sujet.

lutionnaire les choses sacrées avaient fléchi, les croyances s'étaient altérées, les unes et les autres n'ayant plus qu'un caractère rhétorique, extérieurement juridique, et ne servant qu'à retenir ou à préserver. Les révolutions se produisent du fait que l'acte créateur est devenu impossible. Cela ne veut pas dire qu'elles soient propices à la création, au contraire, elles lui sont nettement défavorables. Mais on ne peut pas les considérer comme l'expression d'une vie nouvelle et meilleure. Elles sont une maladie, une catastrophe, une expérience de mort. Nous les voyons toujours, comme un vengeur, accomplir les plus grandes cruautés et les plus grandes violences. L'élément de la révolution, c'est-à-dire le subconscient collectif déchaîné, est saturé de vengeance, phénomène indiscutablement hideux, mais ceux contre lesquels elle s'exerce, n'ont rien à opposer à son mensonge, que le [271] leur a provoqué. Spirituellement, ils doivent au contraire discerner en elle une vérité partielle. En effet, la révolution comporte toujours une vérité relative, bien qu'elle puisse être imprégnée de fausseté et d'animosité. Le mal dont souffre la révolution ne peut jamais être guéri par les contre-révolutionnaires, qui vivent généralement d'une auto-suggestion fantasmagorique. Ce qui se réalise dans ce cataclysme social ne correspond nullement aux aspirations des révolutionnaires, comme ce qui lui succède ne correspond pas aux aspirations des contre-révolutionnaires. Les révolutions ont, parallèlement aux œuvres vindicatives et haineuses des masses, une signification purificatrice et régénératrice. Leurs conséquences sont illimitées dans la vie des peuples et désignent fréquemment une renaissance religieuse. Elles ne suscitent pas par elles-mêmes d'ordre social équitable et libre, mais elles éliminent un grand nombre de mensonges et d'injustices. Elles opèrent une relève dans les stratifications sociales, conviant à la création des hommes nouveaux qui, antérieurement opprimés, n'avaient pas été admis aux premiers rangs de la vie. Toutefois, si l'ordre ancien d'un pouvoir se voit détruit dans les révolutions, l'État lui-même y pose des limites aux violences qu'exerçaient certaines classes sociales par rapport aux autres. Mais, en tout état de cause, l'attitude de l'éthique à l'égard de leur phénomène ne peut être que foncièrement complexe.

L'éthique chrétienne rejette l'éthique de la révolution, parce qu'elle est fondée sur la vengeance, l'envie, l'animosité et la violence. Ce sont, en effet, les éléments du peuple les plus imprégnés de ces sentiments qui déclenchent la révolution ; et elle leur doit son triomphe.

C'est là une loi générale. Par sa nature, la révolution est dépourvue de grâce et comporte un abandon de Dieu, bien que la Providence divine agisse indiscutablement en elle. Mais les voies de cette Providence sont si mystérieuses et impénétrables qu'elles peuvent fort bien traverser cet abandon. Ethiquement, les révolutions sont condamnées par l'expression de vengeance et d'animosité qui se dégage du regard de leurs illustres meneurs, par l'effarante absence de spiritualité qu'offrent leurs chefs. Et elles le sont, religieusement, non seulement du fait qu'elles sont dénuées de grâce et comme abandonnées de Dieu, mais du fait qu'elles sont le plus souvent athées et qu'elles persécutent la foi. [272] Cependant nous ne pouvons pas nous limiter à ces appréciations. Bien plus, nous ne saurions prononcer à la légère ce jugement moral et religieux. Nous devons prendre sur nous la responsabilité de la révolution et la reconnaître comme une partie de notre propre destinée. Sous ce rapport, nul ne peut se considérer innocent et rejeter entièrement la faute sur autrui. La révolution, comme tout ce qui est important et significatif dans les destinées de l'humanité, se produit avec moi, avec chacun de nous. Elle n'est pas un phénomène uniquement extérieur pour moi, même si je suis libre de son idéologie et de ses illusions. Voilà pourquoi les poètes la pressentent à l'avance et la vivent par anticipation, comme ce fut par exemple en Russie le cas d'Alexandre Bloch. Et là, comme partout, il serait faux d'établir deux camps : celui du mensonge révolutionnaire et celui de la juste condamnation de ce mensonge, ou inversement. Ce serait faux, parce que la vérité et le mensonge sont répartis dans les deux camps. A vrai dire, la vengeance réactionnaire est encore plus hideuse que la vengeance révolutionnaire.

Ethiquement, il faut même reconnaître un droit à la révolution, lorsque le mensonge de l'ancien droit est devenu trop grand et que ses bases spirituelles se sont corrompues. Mais la révolution ne consulte personne quant à son droit, elle est élémentaire et semblable aux fléaux de la nature. Elle donne libre cours aux instincts subconscients des masses, maintenus antérieurement à l'aide des formes anciennes de la conscience, tant que celles-ci demeuraient sacrées pour ces masses et correspondaient à leurs croyances [122]. La question du droit à

122 Nous trouvons chez Le Bon, Freud et Jung, une profusion d'idées justes sur les croyances subconscientes collectives.

la révolution ne se pose dans la réflexion de la conscience morale, qu'avant son irruption, ou qu'après, mais jamais au moment même.

La révolution par sa nature n'est pas un phénomène du conscient ni de l'individuel, mais du subconscient collectif des masses, aux lois duquel elle est soumise. Son paradoxe résulte toutefois de ce qu'elle se tient généralement sous le signe d'idéologies conscientes, fort rationalistes et soumises à des fins d'un caractère analogue. Ainsi dans la révolution russe, où agissent les instincts subconscients et passionnés des masses, domine l'idéologie marxiste rationaliste [273] exigeant une organisation et une réglementation absolues de la vie. Le panlogisme hégélien y est imposé à l'élément populaire subconscient. Et nous constatons un phénomène analogue dans la révolution française, où la conscience était liée à la philosophie rationaliste du XVIIIe siècle. La révolution offre toujours un singulier agrégat, dans lequel une conscience utilitaire rationaliste, une idéologie où l'irrationnel n'a plus aucune place, viennent se greffer au subconscient, au collectif. Là le rationnel, le conscient idéologique, devient une partie de l'élément irrationnel et subconscient. La révolution, d'une manière générale, nie le monde mauvais et injuste, autrement dit l'ancien monde et, ce faisant, elle s'affirme irrationaliste ; mais elle croit parallèlement au monde bon et juste qu'elle est en train de créer et là elle s'avère rationaliste et utopiste. C'est pourquoi nous pourrions dire qu'elle offre généralement une démence rationaliste, un irrationnel rationalisé. En elle, l'irrationnel est soumis à la tyrannie du rationnel qui, lui-même, porte un caractère irrationnel. Bien qu'animée par des idées et des instincts libérateurs, par une lutte contre la tyrannie, elle est dépourvue du pathos de la liberté et crée une tyrannie nouvelle et encore plus amère.

L'élément révolutionnaire rejette la valeur de la personne, celle de la liberté, celle de la création, il rejette, en somme, toutes les valeurs spirituelles. Ce qu'il y a de plus atroce, c'est qu'en lui la personne, source des jugements et des actes moraux, est opprimée et périt, ce qui exclut définitivement l'appréciation et l'action morales originales. La révolution est extra-ordinaire, catastrophique, et cependant une quotidienneté sociale qui lui est propre, et à laquelle se heurte inéluctablement l'éthique personnaliste, y triomphe toujours. Il est puéril d'espérer que les jacobins ou les communistes émettent des jugements moraux personnels, libres, originaux et qui se détermineraient de la pro-

fondeur, la conscience collective de la quotidienneté sociale, — qui se reforme à nouveau —, se substituant à leur conscience morale et la paralysant. C'est pourquoi une révolution triomphante se heurte généralement à l'acte créateur personnel et à la liberté d'esprit. Et ce conflit est d'un tout autre ordre que le heurt aux forces réactionnaires, que guide également une conscience impersonnelle et collective, et qui relèvent aussi de la quotidienneté [274] sociale. L'élément fatal et pécheur de l'ancien État, et celui de la révolution qui lui est corrélative, sont identiquement hostiles à la liberté de l'esprit, s'opposent de la même manière à la valeur infinie de la personne. Et ce conflit présente une tragédie irréductible dans les limites du monde déchu. Toutes les utopies de l'ordre social et étatique parfait rejettent dans une plus grande mesure encore la valeur de la liberté et celle de la personne, que l'ordre étatique et social imparfait. Nous pouvons déjà le constater chez Platon, qui créa le prototype de l'utopie. Son communisme idéaliste et aristocratique correspond, en effet, à un despotisme absolu, à une négation de toute liberté et de toute valeur de la personnalité. Et en cela toutes les utopies, depuis celle de la théocratie jusqu'à celle du communisme, se rejoignent et s'apparentent. Seule l'éthique chrétienne restitue à ces valeurs leur place légitime.

7. — LE PROBLÈME SOCIAL. LE TRAVAIL. LA TECHNIQUE.

Retour à la table des matières

Le problème social, qui ne se posa dans toute son acuité qu'au XIXe siècle, car ce n'est qu'alors que se manifestèrent toutes les oppositions et les contradictions sociales, a sa source dans la Bible. Son origine remonte aux paroles : Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. L'homme pécheur ne peut pas jouir d'une économie paradisiaque. Celle dont il dispose est fondée sur le souci, sur une angoisse perpétuelle du lendemain, sur la limitation des biens de la terre, ne correspondant ni au nombre des individus, ni à ceux des besoins. La malédiction biblique le poursuit sur toute l'étendue de son histoire économique, de l'obtention de son pain quotidien. Le « pain » est le symbole d'un bien nécessaire au soutien et au développement de la vie ; mais la convoitise, inhérente à la nature pécheresse, ne s'en contente pas : devant elle se déroule le mauvais infini des richesses, auxquelles elle tend et qui ne satisfont plus des besoins réels, mais des besoins imaginaires, des fantasmes. Du fondement économique le plus réel qui soit, naît un monde de chimères le plus distant de toute réalité.

[275]

Le « pain » est produit à la sueur du front, d'où la signification universelle du labeur dans la vie, signification qui reste toutefois imprégnée de dualité. Le travail est une malédiction dans la mesure où il est torturant, où il est accompagné de souffrance et où il est appelé à créer une économie pécheresse qui n'a plus rien d'édénique. Tout s'acquiert pour l'homme avec difficulté et effort, non seulement l'économie nécessaire au soutien de sa vie, mais même le Royaume de Dieu ; et cependant, bien qu'appesantie, sa vocation créatrice se fait sentir dans le labeur. L'homme, selon le dessein de Dieu, est destiné à remanier par son esprit les éléments naturels. Le travail créateur lui confère un rang royal dans la nature. Mais la tragédie réside en ce que le travail n'est pas toujours et nécessairement créateur et qu'une immense proportion de l'humanité est précisément vouée à des occupations rebutantes, s'effectuant dans des conditions souvent effarantes, à un labeur ser-

vile, qu'il le soit ouvertement, ou d'une manière déguisée comme, par exemple, dans l'ordre capitaliste.

Toutefois le travail n'est pas seulement la malédiction de l'homme, il est aussi sa bénédiction, il est sacré comme le pain et se trouve lié aux fondements les plus profonds de la vie ; de toutes les réalités il est la plus indiscutable. Même si les objets que l'on astreint l'homme à créer sont fantasmagoriques et fictifs, sont ceux d'un luxe insensé, son labeur est sacré. Tout comme la procréation des enfants pour la femme, il a une valeur rédemptrice. Même le labeur le plus dénué de sens a une portée ascétique ; même le plus pénible et le moins créateur, celui d'un esclave par exemple, est béni, bien qu'il soit apparemment une malédiction pour les asservisseurs.

Il faut reconnaître, toutefois, que le problème de la signification religieuse et morale du travail a été négligé par la majorité des doctrines économiques et sociales, et n'a encore été posé ni par l'idéologie du capitalisme ni par celle du socialisme [123]. La première vise à justifier et à protéger la forme d'asservissement économique qu'elle nomme hypocritement « liberté du travail » ; quant à la seconde elle aspire soit à un affranchissement du travail, compris sous l'angle de sa difficulté et de sa durée, soit à son organisation coercitive, en vue d'obtenir la puissance [276] maximum du collectif social. D'ailleurs, le problème intérieur du travail ne peut pas plus être posé sur le terrain de l'idéologie bourgeoise-capitaliste, que sur celui de l'idéologie socialo-communiste, car pour toutes deux la personne, en tant que valeur suprême, n'existe pas ; elle disparaît avec sa vie intérieure et sa destinée, écrasée par la valeur de la puissance économique de la société ou par la juste répartition des biens matériels. L'individualisme propre à la société bourgeoise-capitaliste, qui est lié à la liberté économique et à la propriété privée illimitée, n'a aucun rapport avec la personne, il lui est hostile et l'anéantit même. L'économisme, autrement dit le renversement de la hiérarchie des valeurs, en vertu duquel celles qui sont d'ordre inférieur et subordonné acquièrent la prédominance, est également inhérent au capitalisme et au communisme. Ce n'est pas Marx qui l'inventa, il l'emprunta à la vie de la société du XIXe siècle. Et ce n'est ni lui, ni le communisme, qui peuvent revendiquer « le mérite » de la négation de la personne humaine, celle-ci existant déjà dans le capitalisme et les idéologies bourgeoises. Le « capitalisme » et le

123 Actuellement de Man s'efforce de le faire.

« communisme » pris comme symboles, — car ils n'apparaissent jamais sous cette forme abstraite dans la vie concrète et réelle des sociétés —, rejettent dans la même mesure la valeur autonome de la personne. Ils ne la regardent que comme l'instrument du processus économico-social, ne voient dans sa qualité qu'un moyen d'obtenir la force et les biens économiques. La personne, dotée de la liberté économique et du droit illimité de propriété, représente un instrument de puissance et de prospérité collective, tout autant pour l'individualisme social que pour le communisme, qui jouit simplement ici de l'avantage de la sincérité. Dans la lutte qu'il engage pour libérer le travail et les travailleurs, le communisme est tout aussi prêt que le capitalisme à envisager la personne en fonction de la société. Et c'est pourquoi l'éthique chrétienne est hostile à l'éthique de l'un, comme à l'éthique de l'autre, bien qu'elle doive reconnaître au communisme une vérité partielle dans son conflit avec le capitalisme. Ethiquement parlant, les éléments négatifs du communisme ont été hérités du capitalisme [124]. La notion de l'*homo œconomicus*, [277] toujours guidé par l'intérêt personnel, est absolument erronée, celui-ci n'existant pas dans le passé, n'ayant été créé que par l'économie politique bourgeoise et correspondant uniquement à l'époque capitaliste. Aussi est-ce à tort que l'on considère sa structure d'âme comme éternelle et que l'on en déduit un argument contre toute nouvelle organisation sociale du travail.

Le problème intérieur et éthique du travail correspond avant tout au problème de la personne ; il ne devient celui de la société que dans un plan secondaire. Le labeur, en tant que malédiction, est à l'origine de la formation dans le monde de la quotidienneté sociale, qui écrase la personne et prive de liberté et d'originalité ses jugements moraux. Cette quotidienneté s'est cristallisée dans l'ordre « capitaliste », fondée sur le travail « libre », et elle peut se cristalliser également dans l'ordre « socialiste » fondé sur le travail organisé. Mais aucune quotidienneté sociale ne comprend le sens du travail, qui relève des sources de la vie et dont la signification dépasse ses propres limites. En réalité, par son origine comme par sa portée, il est sacré et religieusement justifié. Or, tout ce qui est sacré est lié à la liberté spirituelle.

---

124 Pour la psychologie et l'éthique du socialisme, voir *Au delà du marxisme*, l'étude remarquable d'Henri de Man, et pour celles du capitalisme, *Der Bourgeois*, de W. Sombard.

Le travail est obligatoire et pénible, il se tient sous le pouvoir de la loi et comporte la vérité de cette dernière ; mais il peut être vécu par la personne comme une rédemption, ce qui l'éclaire d'une toute autre lumière, sa loi coercitive se transformant alors en liberté spirituelle. Cette liberté est toujours à la portée de la personne et nulle quotidienneté sociale n'est en mesure de l'en priver. La société peut exiger d'elle les formes les plus variées de labeur, depuis le travail forcé de l'esclavage, jusqu'au travail socialement organisé, mais la personne, en tant qu'esprit libre, peut voir en lui sa propre destinée, une liberté ayant pris sur elle le fardeau du monde pécheur. Cette expérience n'épuise pas, toutefois, l'attitude spirituelle, vis-à-vis du travail. En effet, la personne peut encore le vivre comme sa vocation dans le monde, elle peut le convertir en création, autrement dit manifester son noyau ontologique. Transfigurer le travail, c'est le vivre en toute liberté spirituelle, soit comme une rédemption, soit comme une création. Mais ces deux alternatives ne présentent pas d'analogie absolue, car si tout travail peut être vécu comme une rédemption, il ne peut pas toujours être vécu comme [278] une création. Le travail créateur est, en réalité, l'apanage d'une minorité et suppose des dons particuliers. Ce fait pose le problème de sa hiérarchie qualitative, problème que ne reconnaît pas l'idéologie socialiste, dans la mesure où elle n'est fondée que sur un labeur quantitatif. Cette dernière est nivellatrice dans ses formes prédominantes ; alors qu'en réalité la création de la culture est fondée sur la hiérarchie de la qualité, sur la distinction du labeur et sur les dons de la personne. La qualité du travail spirituel, intellectuel, créateur, est autre que celle du travail physique, qui crée des biens économiques, et il reçoit une appréciation différente dans la hiérarchie des valeurs. Tout homme, même le plus humble, dont la vie est faite d'occupations élémentaires, est destiné à créer, mais sa création ne se manifeste pas de façon immédiate dans son labeur.

Si l'homme ne jouit pas de dons particuliers, qui lui réservent un travail de qualité supérieure, son élévation et sa libération ne sauraient toutefois être fondées sur une jalousie à l'égard d'un autre dont le labeur est créateur ; l'envie ne faisant qu'amoindrir et qu'asservir encore davantage. C'est pourquoi le mouvement social qui l'adopte pour base, est condamné du point de vue éthique et spirituel. La jalousie à l'égard des dons d'autrui, qui torture l'homme tout autant que l'envie des richesses, ne peut être vaincue par aucune modification, ni aucune

réorganisation sociales. Elle est le produit du péché et implique une lutte contre lui. Mais tout aussi pécheurs sont l'orgueil et l'exaltation de soi qu'éprouve l'homme doté de dons créateurs et dont le labeur est d'une qualité supérieure. Car tout don conférant à l'homme une situation hiérarchiquement élevée, correspond à un service, impose un fardeau de responsabilité, implique des luttes et des souffrances spirituelles, qu'ignorera celui qui en est privé. C'est là une expérience connue de tous les créateurs authentiques.

Le monde antique gréco-romain méprisait le travail, ne le considérait pas comme sacré, voyait en lui le signe d'un état servile. Ce monde était fondé sur la domination de l'aristocratie, la démocratie elle-même y étant aristocratique. Ce fait empêcha Platon et Aristote, les plus grands philosophes de la Grèce, de comprendre le mal et l'injustice de l'esclavage. Quand les stoïciens commencèrent à en concevoir l'iniquité et que la vérité de la fraternité et de [279] l'égalité des hommes se révéla à eux, ce fut un signe de la décadence et de la chute de l'antique culture aristocratique. Jésus-Christ était, par son humanité, un charpentier et le christianisme apporta avec lui un revirement radical qui se traduisit avant tout par un respect du travail et des travailleurs. Ce respect avait également des sources bibliques. Mais l'idée positive de la valeur du travail créateur, qualitatif et aristocratique, héritée du monde gréco-romain, demandait à être conciliée à l'idée biblique de la valeur sacrée et ascétique du travail et de l'égalité de tous les hommes devant Dieu. De là on peut déduire, que l'éthique exige de la personne qu'elle transfigure le labeur en rédemption, tout en s'efforçant de le rendre créateur, ne fut-ce qu'à un degré hiérarchique inférieur. Quant à la société, son devoir est d'aspirer à le libérer, à lui créer des conditions moins torturantes, à reconnaître un droit au travail, c'est-à-dire au pain, c'est-à-dire à la vie.

Mais l'obtention d'une plus grande liberté et d'une plus grande joie dans le travail, loin d'exiger une plus grande socialisation de la personne, requiert au contraire sa plus grande individualisation. Et pourtant cette socialisation due à la quotidienneté sociale, s'effectue dans la société bourgeoise capitaliste, comme elle s'effectuait d'une manière différente dans la société fondée sur l'esclavage, comme elle s'effectuera demain à travers le communisme qui tend à la perpétuer. Nul doute que le travail soit social, puisqu'il s'accomplit dans la société ; néanmoins, du point de vue éthique, il est nécessaire d'aspirer à

son individualisation. Cette désocialisation partielle n'implique pas que la personne doive devenir antisociale, car elle est appelée à la vie et à l'action collectives, mais elle exige qu'elle réalise la liberté de son esprit, se détermine dans ses jugements et ses actions d'une manière originale, c'est-à-dire conformément à ses sources et non au joug de la quotidienneté. C'est précisément dans la société que la personne doit manifester sa conscience originale et originelle. C'est pourquoi la lutte menée contre le mensonge du capitalisme, au nom de la libération du travail et des travailleurs, ne doit pas avoir en vue sa socialisation définitive, car cela équivaudrait à sa négation et à celle de la liberté d'esprit. Cette lutte doit être avant tout une lutte en faveur des droits économiques de la personne, des droits [280] concrets du producteur, et non en faveur des droits abstraits du citoyen. La libération du travail doit correspondre pour la personne à un affranchissement de tous les fantasmes opprimants du monde bourgeois-capitaliste. Toutefois, cette fin éthique n'est que partiellement accessible, car le conflit tragique qui sévit entre la personne et la société, n'est pas définitivement réductible dans les limites du monde pécheur. Cette lutte ne peut pas comporter une hostilité de la personne à l'égard de la société. La personne est ontologiquement sociale, et son individualisation partielle, qui lui permet de s'évader du joug de la quotidienneté, ne peut correspondre qu'à la réalisation de sa vocation cosmique et sociale. La société doit être laborieuse, et seule celle qui concilie en une intégralité hiérarchique le travail de tous les degrés qualitatifs, depuis le plus humble jusqu'à l'ultime création spirituelle, peut être éthiquement et religieusement justifiée.

Envisagé sous l'angle éthique, le problème social est étroitement lié au problème de la propriété privée. Et là, comme partout ailleurs, nous nous heurtons à des paradoxes et à des antinomies. Le socialisme a mis en doute le droit de la propriété privée et en cela il avait, certes, raison. Car sous sa forme absolue et que rien ne limitait, ce droit a engendré le mal et l'injustice de la société féodale et de la société capitaliste ; c'est lui qui est à l'origine de la prolétarisation des masses, de la suppression des moyens de production chez les travailleurs, des intolérables inégalités sociales qui réduisent les opprimés à un tel degré d'envie, d'animosité et de vengeance, qu'ils finissent par en perdre toute image humaine. Et toutefois, la propriété comporte un noyau ontologique, elle est liée au principe même de la personne, comme nous

le prouvent les tentatives de réalisation du communisme matérialiste. Retirez à l'individu tout pouvoir personnel sur le monde matériel, toute liberté dans les actes économiques, et vous en ferez un esclave de la société et de l'État, qui lui retireront tour à tour le droit à la liberté de pensée, de conscience et de parole, le droit au déplacement et, en dernière instance, le droit à la vie. Si la société et l'État deviennent les seuls propriétaires de tous les biens matériels, la personne humaine leur est alors extérieurement livrée, elle n'est plus en mesure de résister à leur tyrannie, et se socialise définitivement. Quand l'homme vit dans une sujétion économique, [281] non seulement par rapport aux capitalistes, mais même par rapport à l'État et à la société, sa liberté se trouve aliénée. La liberté intérieure de sa conscience et de son esprit subsiste toujours, aucune force du monde ne pouvant l'en déposséder, mais elle ne peut se manifester ici-bas que sous forme de martyre.

Du point de vue de l'éthique chrétienne, le principe de la propriété absolue et illimitée, en ce qui concerne les biens matériels et économiques, est faux et inadmissible ; nul ne peut être propriétaire absolu, comme nul ne peut être le sujet d'un pouvoir illimité, pas plus l'individu que la société ou l'État. Le concept romain de la propriété admettant non seulement l'utilisation des valeurs matérielles, mais leur abus, est un concept non-chrétien, qui est à la source de l'individualisme économique européen [125]. En conférant à l'individu un droit absolu de propriété, on en fait un tyran qui violente les autres hommes et le monde. Et il en est de même de la société et de l'État. Aussi la délivrance de cette tyrannie, qui date des seigneurs de l'époque féodale et s'étend jusqu'aux maîtres tout-puissants des fabriques et des banques de l'époque capitaliste, ne consiste-t-elle pas à retirer le droit absolu de la propriété à la personne pour le remettre à la société ou à l'État, ce transfert ne faisant que changer le sujet de la violence et de l'exploitation. Elle consiste à le refuser spirituellement et moralement à quelque sujet que ce soit. Car admettre qu'un droit absolu de propriété sur le monde matériel revienne à un individu quelconque ou à une association organisée d'individus, c'est soutenir un principe athée et antichrétien. Et il en est de même du principe du pouvoir. Déposséder le monarque de son droit illimité, pour le déléguer au peuple, équivaut à créer une nouvelle forme de tyrannie.

125 Voir Declareuil : Rome et l'organisation du Droit.

Le droit absolu de propriété ne revient qu'à Dieu, qu'au Créateur du monde qui, loin d'exploiter, confère une liberté, ce qui n'est jamais le cas de l'homme. Je ne jouis pas d'un droit absolu de propriété même à l'égard de la plume, qui m'aide à écrire cet ouvrage, et je ne puis pas en disposer au gré de ma fantaisie, je ne puis pas la briser sans rime ni raison. Elle m'a été donnée pour écrire et sa destination exclusive est celle d'une fonction positive. Et [282] il en est de même de tout objet que je possède. La propriété est donnée en jouissance à l'homme, pour qu'il en tire parti, faute de quoi il en perd moralement le droit. Ce droit doit être reconnu, du point de vue éthique, comme un droit à l'usage et non à l'abus, il n'est justifié que par son résultat créateur et demande à être limité aussi bien en ce qui concerne la société, que la libre coopération ou l'État. Le droit aux biens économiques doit être réparti entre l'individu, la société et l'État et doit être limité et reconnu fonctionnel pour tous ces sujets indistinctement. La propriété, dans le monde, est à la fois un instrument de liberté favorisant l'action et un instrument de violence, de tyrannie et d'exploitation. La liberté n'est acquise et la violence évitée, qu'en adoptant pour principe spirituel que Dieu seul est propriétaire absolu ; l'homme n'étant qu'un administrateur et un usufruitier. C'est pourquoi l'individu est responsable de sa propriété, responsable devant Dieu et devant les hommes de l'usage qu'il en fait. Il est responsable des objets matériels dont il dispose, de la terre qu'il cultive, des machines qu'il utilise, du jardin qui lui a été confié, de la demeure dans laquelle il vit, des meubles qui s'y trouvent, de la plume et du papier dont il se sert et, sans aucun doute, du chien, du cheval et de la vache dont il est propriétaire, comme de l'argent qui lui est échu. Il n'a pas le droit de faire avec ces choses ce que bon lui semblera, il ne peut pas les utiliser à des fins de violence et d'exploitation de ses semblables.

La propriété n'est pas soumise à un accroissement et à une extension illimitée ; le croire, c'est vivre d'une convoitise pécheresse engendrée par les fantasmes de la vie économique. La propriété exige une ascèse et une limitation de soi, faute de quoi elle dégénère en mal. La dialectique qui lui est inhérente la détruit ; car lorsqu'elle s'est soumise à la convoitise pécheresse et qu'elle est devenue absolue, elle s'anéantit elle-même. De réelle qu'elle était, elle devient fictive. C'est ce qui se produit dans le monde capitaliste, avec tous ses artifices, ses instabilités, ses contradictions, et dont les trusts, les banques, les

bourses, etc., ne permettent plus de distinguer qui est propriétaire, ni l'essence de cette propriété. Tout ici évolue dans une sphère de fantasmes, dans le royaume abstrait du papier et des chiffres.

En réalité, le noyau ontologique de la propriété privée [283] n'est pas détruit par le socialisme, mais bien par le capitalisme. Et la tâche consiste à le rétablir, à rétablir ce lien intime de la personne avec le monde des objets et des valeurs matérielles, dans lequel elle est appelée à agir ; à faire renaître en elle cette attitude spirituelle et individuelle qu'elle doit avoir à son égard. Cette tâche exige d'une part l'individualisation de la propriété et, de l'autre, la limitation de la propriété privée par celle de la société et de l'État, l'obtention de la liberté maximum et de la contrainte minimum. On a beaucoup abusé de la liberté dans la vie sociale ; or, son principe peut parfois être un mensonge, et il l'est, notamment, dans le libéralisme économique. La liberté dans le monde pécheur a ses limites ; si l'esprit est libre par sa nature, son activité dans le monde spatial et matériel établit des gradations à la liberté, dont l'absence correspond, en somme, à une compression de l'esprit par la matière. Dans la vie spirituelle, il faut affirmer un maximum de liberté, d'où découleront les droits subjectifs de la personne humaine : la liberté de conscience, de pensée, de création, la dignité de tout homme en tant qu'esprit libre, en tant qu'image divine. Celle de la vie politique, est déjà une liberté amoindrie par le monde matériel. Mais là où elle doit le moins être affirmée c'est, sans nul doute, dans la vie économique, car elle s'y rend coupable des plus grands abus et des plus grandes oppressions, en privant les hommes du pain quotidien et en privant l'esprit de la possibilité même de vivre dans le monde spatial et matériel. En cela les socialistes ont raison. L'État se doit de protéger une classe sociale contre les violences d'une autre, ayant centralisé les moyens de production et concentré entre ses mains les biens matériels, il se doit, autrement dit, de protéger la personne [126]. En dernière instance, il faut tendre à abolir définitivement les classes et à leur substituer les syndicats professionnels.

Telle est la position éthique quant à l'extérieur, quant à la vie sociale ; car dans la profondeur, à l'égard de la vie spirituelle, elle exige un affranchissement de l'âme humaine du joug de la propriété, une ascèse par rapport aux biens matériels, une victoire sur la convoitise pé-

126 Laurenz Stein est jusqu'à présent fort intéressant sous ce rapport. Voir son *Geschichte der Socialen Bewegung in Frankreich*.

cheresse, un refus de se laisser asservir par le monde. La propriété, [284] qui peut être la source d'une initiative et d'une liberté d'action, est fréquemment aussi une source d'esclavage. En effet, l'homme subit la domination des biens matériels dont il jouit, et la notion même de la propriété privée absolue et de la richesse, défigure sa conscience morale au point de le rendre inique. Cette notion déforme le concept même de l'honnêteté humaine. C'est ce que l'Évangile met en évidence. En effet, l'appréciation morale de l'homme ne se détermine pas selon ce qu'il est, mais selon ce qu'il possède. L'homme intérieur cède sa place et s'estompe derrière l'homme extérieur, qui jouit de biens matériels lui conférant une force. Au lieu de se déterminer par rapport à la pauvreté, l'honnêteté se détermine par rapport à la propriété. Selon le concept bourgeois et anti-chrétien, l'homme intègre est celui qui respecte la propriété et la richesse d'autrui, et non celui qui respecte la pauvreté et qui épouse la cause de l'indigent. C'est là une des déformations de la conscience morale due à l'idée de propriété.

Ce qu'il est curieux de constater, c'est que la notion de la propriété privée appliquée aux objets inanimés fut reportée sur les êtres vivants. D'où un esclavage. Car, si l'esclavage est depuis longtemps condamné et aboli sous ses formes grossières, il continue à exister sous des formes plus raffinées et moins apparentes. Il subsiste, tout d'abord, dans les rapports familiaux, où le principe de la propriété absolue est loin d'être surmonté. Il pénètre dans la vie la plus intime de l'amour entre l'homme et la femme, où l'aimant persiste à se considérer possesseur et détenteur absolu de l'aimé. Il en résulte l'affectivité de la jalousie, qui correspond à une affectivité de la propriété s'étant introduite dans la profondeur intime du cœur et ne se soumettant plus à aucun contrôle. Mais le droit absolu de propriété qui s'exprime par la jalousie, offre la même aberration et le même fantasme que dans tous les autres cas.

Le mensonge du communisme, sa source de servitude et de violence, provient de ce que, loin de surpasser le droit absolu à la propriété, il aspire à ce que la communauté, le collectif, la société communiste ou l'État en devienne le sujet. Le collectif social s'avère être un possesseur féodal illimité, un capitaliste, un banquier, et en outre le plus impitoyable, parce qu'il ne reconnaît à aucun pouvoir, à aucun principe, le droit de le juger. C'est le règne définitif de la [285] quotidienneté sociale sur la personne, qui la prive de la liberté de vie spiri-

tuelle, de la liberté de conscience et de pensée. En somme, la propriété, en tant qu'attitude de la personne humaine à l'égard du monde matériel, est toujours liée à la quotidienneté sociale et peut à tout moment se convertir en instrument d'asservissement. La personne humaine se trouve assujettie à la fois par sa propriété et par celle d'autrui. Mais cette même propriété, fondée sur le travail, peut être la source d'une libre activité de l'homme dans le monde social et, en quelque sorte, comme sa continuation dans le cosmos. Là gît toute sa contradiction et son paradoxe.

La lutte contre le principe asservisseur de la propriété est avant tout une lutte contre la convoitise pécheresse, qui est la source de l'esclavage. La libération sociale n'est apparemment accessible, que par un complexe système pluraliste de coordination entre la propriété personnelle, la propriété sociale et la propriété étatique, toutes trois étant limitées, et par lequel il leur serait difficile de se métamorphoser en instrument de violence et d'exploitation. Le pouvoir que l'homme a sur le monde, sur la nature, ne doit pas dégénérer en une oppression de ses semblables. Là le socialisme comporte une vérité indiscutable, qui demande à être spiritualisée et religieusement approfondie. Le développement de la productivité, l'accroissement du pouvoir de l'homme sur les forces élémentaires de la nature et la multiplication des valeurs économiques sont un bien en soi et une source de vie. Mais ces valeurs doivent être subordonnées aux valeurs qui leur sont hiérarchiquement supérieures et avant tout à celle de la personne humaine et de sa liberté. La vie économique ne peut pas revendiquer une autonomie absolue, elle doit rester soumise à des principes moraux. La rationalisation de l'industrie, qui jette dans la rue et condamne à la faim une multitude d'ouvriers, témoigne de ce que le problème social devient avant tout un problème de répartition. Isolée, la personne est impuissante à lutter contre l'exploitation et la violence en faveur d'une élévation qualitative de sa vie, elle ne peut le faire qu'en union sociale avec d'autres personnes, et en cela réside la justification du mouvement ouvrier. Ici nous touchons à un problème fondamental de l'éthique chrétienne. La personne doit-elle se borner à une lutte spirituelle contre le péché, en accueillant tout régime, comme s'il était voulu de la Providence [286] divine et, comme tel, inéluctable dans le monde pécheur ?

Le christianisme conservateur est prêt à justifier et à protéger le régime social le plus inique, en raison de ce que le péché originel existe, de ce que la nature humaine est déchue et de ce que toute justice sociale est irréalisable. Mais son argument réactionnaire, hostile à la réformation de la société, est éthiquement hypocrite et sociologiquement inconséquent. Car le christianisme n'est pas seulement la doctrine du péché originel, il est également celle de la recherche du Royaume de Dieu et de l'aspiration à une perfection semblable à celle du Père céleste. De ce que la nature humaine est pécheresse, il ne s'ensuit pas qu'il faille toujours l'invoquer, pour s'abstenir de réaliser la vérité dans la vie. Le régime bourgeois-capitaliste est, sans nul doute, un produit du péché originel et sa projection sociale ; mais cette constatation ne permet pas de le justifier ni d'affirmer son immuabilité. De la déchéance de la nature humaine, on ne saurait conclure à l'inaccessibilité des modifications et des perfectionnements sociaux. Cette déchéance rend seulement impossible un ordre social parfait et absolu, c'est-à-dire l'avènement du Royaume de Dieu sur cette terre et dans ce temps, avant la transfiguration du monde. Le fait que la volonté est orientée vers la réalisation maximum de la vérité sociale n'implique pas une foi en cet avènement ici-bas, la profession de l'utopie de l'ordre social parfait ou du paradis terrestre, pas plus qu'il n'implique le triomphe d'une justice collective dû à un processus social déterminé. Cette tendance de la volonté s'appuie sur la liberté, sans laquelle toute vie morale est impossible, aussi revêt-elle de préférence un caractère éthique. Si je suis chrétien, je dois appliquer la vérité évangélique jusque dans la vie sociale, sans me demander si elle se réalisera ou non et sans me soucier de l'importance des forces qui s'y opposent, ceci étant une question secondaire qui ne doit jamais troubler la pureté de ma conscience morale.

Le paradoxe lié à la déchéance de la nature humaine fut exprimé par Constantin Léontieff avec une prodigieuse acuité. En partant de tout ce que les prophéties chrétiennes contiennent de pessimiste, puisqu'elles ne présagent pas le triomphe de la vérité et de l'amour sur la terre, il en déduisit qu'il vaut mieux ne pas aspirer à la réalisation de ces [287] vérités dans la vie sociale, qu'il est préférable de soutenir l'injustice. En réalité, Léontieff préférait, esthétiquement parlant, un régime social basé sur le péché, car il redoutait que celui où la justice serait plus grande, s'apparenterait au bourgeoisisme, à l'intolérable

progrès libéral-égalitaire qu'il exécrait. Mais ce qui était déterminé, chez Léontieff, par des motifs esthétiques désintéressés, relève chez d'autres d'un désir de protéger leurs avantages et leurs prérogatives. Ceux qui s'élèvent contre la réforme et le perfectionnement du régime social, au nom de la doctrine du péché originel, jouissent eux-mêmes d'une situation privilégiée, bien que leur déchéance ne soit pas vraisemblablement inférieure à celle des individus qu'écrase et déshérite ce régime social. Il est impossible, éthiquement parlant, d'affirmer l'injustice et le mensonge en vertu de ce que le péché originel les rend inéluctables. De ce que nous vivons dans un monde engendré par le péché, on ne saurait conclure que la monarchie absolue, la négation du droit et de la liberté de l'homme ou le régime économique capitaliste, fondé sur l'oppression et l'exploitation des travailleurs, soient seuls possibles.

Ceux qui abusent de l'argument du péché originel ont jusqu'à présent en vue Jean-Jacques Rousseau avec sa doctrine de la bonté naturelle de la nature humaine ; ils estiment que toutes les tentatives de réformes sociales correspondent à un « rousseauisme ». Mais c'est là un point de vue totalement périmé. Car c'est précisément la philosophie sur laquelle s'appuie le capitalisme, qui croyait en l'harmonie naturelle des intérêts humains et qui voyait dans le plus fort, celui dont la cause est juste. Le socialisme, au contraire, est plus pessimiste qu'optimiste dans ses appréciations de la nature humaine ; s'il veut organiser et réglementer la société, c'est qu'il estime impossible de laisser à la nature humaine le soin de déterminer la vie sociale dans le libre jeu des intérêts. Marx croyait moins que quiconque à la bonté naturelle de l'homme. Si le christianisme ne réalise pas la vérité sociale, c'est le péché lui-même qui prendra sur lui cette tâche en la déformant et en la défigurant bien entendu. Car lorsque le bien abandonne la partie, c'est le mal qui se met à l'œuvre. Nous le constatons dans les mouvements révolutionnaires et sous une forme extrême dans le communisme. Nous pouvons suggérer que si le socialisme et le communisme ont vu le [288] jour, c'est précisément en raison de ce que la nature humaine est pécheresse, donc nullement selon les prémisses du rousseauisme.

Toute aussi inconséquente est l'argumentation contre la possibilité de la démocratie, fondée sur la déchéance de la nature humaine. Là encore ce sont les souvenirs de Rousseau qui égarent. Quelle que soit notre attitude vis-à-vis de la démocratie, il faut reconnaître qu'elle est

loin d'être l'idéal de l'ordre social parfait et qu'elle n'implique guère une victoire sur le péché originel. Elle est peut-être même la forme d'organisation sociale qui correspond le plus à la nature pécheresse de l'homme et qui lui offre le plus de possibilité de s'exprimer. Quant à l'idéal de la monarchie absolue, il est incontestablement une utopie, car il suppose une victoire intérieure et une unité de foi, que le péché précisément ne permet pas d'atteindre. Il est absolument inepte de soutenir en toutes choses le régime autoritaire, de protéger coûte que coûte le principe hiérarchique du pouvoir et de n'admettre en rien la liberté, en vertu du péché originel ; cela équivaut à croire que les représentants du pouvoir ou de l'autorité sont exempts eux-mêmes de cette déchéance, alors qu'en réalité leurs fonctions mêmes les exposent particulièrement à la convoitise.

On ne peut pas détruire le péché à l'aide de la force, car celle-ci est elle-même pécheresse dans sa destruction du mal. C'est là une contradiction irrémédiable. Le péché est surmontable, ne fut-ce que partiellement et provisoirement, par l'orientation de l'esprit vers la vérité. La réflexion, qui s'y oppose, et nous séduit en suggérant son impossibilité, est une réflexion malfaisante. Le réalisme chrétien n'admet pas de fantasmes et d'utopies, de fausse rêverie sociale ; il exige une volonté décidée de réaliser la vérité à chaque instant de la vie. Sa conception de la justice dans la vie sociale se distingue toutefois essentiellement de la notion inhérente au socialisme matérialiste. En effet, l'éthique chrétienne en général et l'éthique de la création en particulier, n'accepte pas la conception matérialiste du monde, fondée sur la domination de la quantité, sur la négation de la qualité et sur un nivellement au plan inférieur ; elle n'admet pas la métaphysique de l'égalité détruisant l'être, autrement dit la métaphysique anti-personnaliste qui rejette la personne et sa vie spirituelle. L'idéal du communisme est d'origine religieuse, il est lié à la notion de communion réciproque ; [289] mais devenu lui-même matérialiste, ce mouvement trahit sa destination d'une manière monstrueuse, la concevant comme une organisation coercitive et mécanique de la société, dans laquelle aucune union spirituelle ne subsiste.

Entre la justice sociale et les valeurs de la culture et de la vie spirituelle peut naître un conflit tragique. Le socialisme matérialiste ne conçoit nullement le sérieux et la gravité de ce problème, du fait qu'il ne connaît qu'une valeur : la prospérité et le bien-être sociaux. Le

même conflit peut exister entre la volonté impérialiste de l'expansion, la puissance de l'État et les valeurs suprêmes de la culture et de l'esprit. Et lui aussi donna naissance à de torturantes contradictions pour la conscience morale. Il faut éthiquement reconnaître que la vie spirituelle et ses valeurs occupent une place plus élevée que la vie sociale et les siennes. Et le problème social lui-même ne peut être résolu qu'à travers une régénération spirituelle. Sa solution qui entraîne l'oppression et l'asservissement de l'esprit, est toujours illusoire et aboutit nécessairement à une désintégration de la société. Le problème social est donc inévitablement le problème de la spiritualisation des masses, sans laquelle toute vérité demeure inaccessible. Mais dans l'attitude de l'éthique à son égard, nous nous heurtons au conflit tragique de la valeur de la liberté et de celle de l'égalité, conflit étroitement lié au paradoxe fondamental du mal. En effet, le mal qui s'exprime dans la haine et l'injustice sociales ne peut pas être extérieurement et mécaniquement aboli. Nous devons nous réconcilier avec l'existence d'une certaine proportion de mal dans la vie sociale, car la victoire définitive ne pourra être que le résultat d'une transfiguration et d'une régénération spirituelles. Cette victoire est plutôt l'œuvre de l'Église que celle de la société ou de l'État. Mais il serait inadmissible de livrer la société au jeu des forces mauvaises et d'attendre, passif, la transfiguration miraculeuse du monde, le nouveau ciel et la nouvelle terre. Il y aurait là une abominable hypocrisie. Le mal doit aussi être vaincu socialement, mais seulement en maintenant la valeur de la personne et de la liberté spirituelle. La liberté du mal, qui détermine la vie de la société bourgeoise-capitaliste, ne peut pas être tolérée du point de vue de l'éthique, comme, à un certain degré de la conscience morale, celle qui a déterminé le régime fondé sur l'esclavage, sur la conversion de l'homme en objet, susceptible [290] d'être acheté ou vendu, devint intolérable. Le réveil de la conscience somnolente doit correspondre à une lutte contre le mal social cristallisé.

Le problème éthique atteint une acuité et une complexité particulières en face du mensonge du régime bourgeois-capitaliste et des nouvelles formes d'esclavage qui lui sont dues. Car ce régime de vie, s'élabore sur la liberté ; et ses représentants et idéologues proclament avec grandiloquence que l'on y porte atteinte chaque fois que l'on veut limiter en lui la manifestation du mal. Les socialistes dénoncent avec justice le mensonge et l'hypocrisie de ces invocations de la liber-

té qui ne font, en réalité, que dissimuler un esclavage. Mais par malheur, ils méconnaissent le plus souvent eux-mêmes les valeurs de la liberté, de la personne et de l'esprit. C'est pourquoi dans le conflit du monde capitaliste et du monde socialiste, l'éthique ne peut pas prendre définitivement parti pour l'un ou pour l'autre, bien qu'elle doive reconnaître à ce dernier une plus grande vérité sociale. Mais la question se complique du fait de l'existence du problème spirituel et religieux. L'esclavage que crée le capitalisme, fondé sur la liberté économique, celui du royaume de Mammon, est encore plus inhumain que l'ancien esclavage tempéré par les mœurs patriarcales et la foi chrétienne. C'est un monde totalement refroidi, dans lequel on n'entrevoit même plus la face de l'asservisseur et du maître, et dans lequel on est assujetti à des fantasmes abstraits. En lui, tout lien spirituel entre les hommes est rompu ; la société s'y atomise définitivement et la personne, soi-disant affranchie, y est abandonnée, livrée à elle-même et sans défense en face de ce monde étranger et redoutable. La personne est effroyablement solitaire dans le monde bourgeois-capitaliste. De là l'inévitable cohésion, purement mécanique et matérialiste, qui s'établit entre les individus, en vue d'une lutte pour l'amélioration de leur existence. Mais éthiquement et spirituellement parlant, le socialisme est tout aussi bourgeois que le capitalisme : il ne s'élève pas au-dessus de la conception du monde et du sentiment de la vie de ce dernier, les valeurs suprêmes lui sont fermées ; plongé irrémédiablement dans le royaume de ce monde, il ne croit qu'aux choses visibles. C'est pourquoi le problème social devient un problème spirituel et moral, celui de la naissance d'un nouvel homme et de nouvelles relations entre les individus.

[291]

Tel est l'aspect du problème social lié aux relations de l'homme envers l'homme, et qui s'élève inévitablement jusqu'aux relations de l'homme avec Dieu. Son autre aspect est lié à l'attitude de l'homme à l'égard de la nature et de l'accroissement de son pouvoir sur ses éléments. Là il devient avant tout le problème de la technique, qui acquiert une importance considérable et qui comporte aussi une attitude éthique.

Ce problème ne peut pas ne pas être imprégné de contradictions et de dualité. La technique est la manifestation de la force de l'homme, du rang royal qu'il occupe dans le monde, elle témoigne de sa création

et de son ingéniosité et doit être reconnue comme une valeur et un bien. L'homme est l'inventeur d'instruments qu'il place entre lui et l'élément naturel, et c'est de ceux-ci, c'est-à-dire de cette technique élémentaire, que naît la culture humaine. Aussi la justification de la technique, au sens large du terme, est-elle une justification de la culture, et sa négation, un désir de retourner de l'état culturel à l'état naturel. La négation romantique de la technique ne résiste pas à la critique. Ruskin, comme on le sait, ne voulait pas se réconcilier avec le chemin de fer et se promenait en calèche le long de la voie ferrée. Il pouvait se le permettre parce qu'il était millionnaire. Mais le romantisme qui rejette la technique, y a recours à tout moment et ne peut renoncer à son assistance. Néanmoins, cette réaction est l'indice chez elle d'un certain mal.

En effet, si la technique témoigne de la force et de la victoire de l'homme, elle ne fait pas que le libérer, elle l'affaiblit et l'asservit aussi. Elle mécanise sa vie, la marquant de son empreinte. Les succès vertigineux qu'elle remporta au XIXe et au XXe siècles correspondent à la plus grande révolution qu'aient enregistrée les annales de l'histoire humaine, révolution incommensurablement plus profonde que tous les bouleversements politiques, car c'est une transformation radicale de la cadence même de la vie, une rupture d'avec celle de l'ordre naturel et cosmique et l'apparition d'un rythme nouveau. La machine détruit l'intégralité et la coalescence anciennes de la vie humaine. Elle scinde, en quelque sorte, l'esprit de la chair organique et mécanise la vie matérielle. Elle modifie l'attitude de l'homme à l'égard du temps, modifie ce dernier lui-même qui subit alors une accélération précipitée. [292] La machine ayant introduit un dynamisme dans l'ordre de la vie, ce dernier devient moins stable, il ne peut plus dorénavant compter sur une existence indéfiniment prolongée. Mais la technique, dans ses découvertes, dans celle du radium par exemple, et dans ses dernières inventions, acquiert une portée infiniment plus profonde, car elle devient non seulement sociale, mais cosmique. Les merveilleux progrès qu'elle accomplit, notamment dans la physique, aboutissent à la découverte d'une nouvelle réalité inconnue jusque-là. Les forces qui surgissent aujourd'hui étaient non seulement ignorées du passé, mais inexistantes dans le monde, elles demeuraient cachées dans la profondeur de la nature. À travers l'homme, à travers ses connaissances et ses découvertes, le cosmos lui-même subit une modification.

La réalité due à la technique est déjà totalement différente de celle qui entourait l'homme antérieurement et qu'il essayait de connaître. Si l'homme parvient à dissocier l'atome et à obtenir l'énergie colossale qu'il renferme, il provoquera par là un bouleversement d'ordre non seulement social, mais cosmique.

L'homme jouit d'un pouvoir redoutable, à la fois destructeur et créateur. Et la fin à laquelle il le destinera, dépend de son état spirituel. Les succès de la technique, qui dépassent les limites du temps et de l'espace, lui donnent un sentiment totalement nouveau et angoissant de l'état planétaire du globe terrestre. Ce fait démontre qu'à un certain stade de son développement la technique détache l'homme de la terre, du sein maternel, pour le transporter dans l'espace. En effet, sa conception du monde et le sentiment qu'il avait de la vie étaient étroitement liés à une mystique tellurienne. L'idée que l'être humain a été tiré de la poussière et doit y retourner remonte à une profonde antiquité. Mais voilà que la technique, parvenue à son sommet, place l'homme devant une toute autre réalité cosmique, le transporte dans des espaces intra-planétaires, l'entoure d'énergies nouvelles, dont l'action n'a pas encore été explorée. C'est là ce que j'entends par la portée cosmique de la machine. L'esprit humain est éternel et n'est suspendu à aucune découverte, mais il n'en est pas de même de la chair, et leur coalescence, que l'on imaginait éternelle, peut fort bien fléchir et se désagréger.

Les conséquences de la technique, pour la vie sociale et morale, sont contradictoires. Si, d'une part, elles offrent [293] une matérialisation et une mécanisation de la vie humaine, un affaiblissement de la spiritualité ; d'autre part, elles correspondent à une dématérialisation et à une désincarnation, elles révèlent la possibilité d'une plus grande libération de l'esprit. Là gît toute la complexité du problème éthique de la technique. Sous son règne, la beauté incarnée, qui était inhérente aux époques antérieures, se détruit ; la grandeur architecturale disparaît. La machine acquiert une signification générale et marque toutes choses de son sceau. Tout en étant l'expression de la force de l'homme, elle l'affaiblit anthropologiquement, lui fait perdre les qualités de sa race, amoindrit ses facultés organiques. Les moyens de lutte se transfèrent de l'organisme à la machine, ce qui diminue la force du premier. La vie cesse d'être reliée à la terre, aux plantes, aux animaux, pour se trouver rattachée à la machine, à la nouvelle réalité, qui nous

apparaît comme n'étant pas créée par Dieu. Et l'esprit humain doit trouver en lui la force de supporter ce revirement, sans se laisser asservir par lui, il doit employer la puissance technique acquise, à la création et non à la destruction.

Une des conséquences de la technique est que tout ce qui apparaissait neutre auparavant, acquiert une portée spirituelle et religieuse. En effet, la technique ne maintient sa neutralité qu'à un certain degré de son développement ; au degré supérieur, elle la perd et peut se transformer en magie, en magie noire, si l'esprit ne la subordonne pas à la fin suprême. Parvenue à son sommet, elle peut aboutir à l'extermination de la plus grande partie de l'humanité et même à une catastrophe cosmique. On comprend aisément, que dans ces conditions, l'état spirituel et moral de l'homme, qui jouit de cette force insoupçonnée, acquiert une importance décisive. La nature commença par être peuplée de dieux, puis on vit en elle une sombre force, enfin on la neutralisa complètement, comme ce fut le cas dans l'histoire moderne. Mais en plaçant l'homme devant une nouvelle nature, la technique exige de lui une nouvelle attitude à son égard. Cette emprise de l'homme sur la nature élémentaire peut servir soit l'œuvre de Dieu, soit celle de Satan, mais elle ne peut plus dorénavant se retrancher derrière une neutralité. Aussi une éthique de la technique s'impose-t-elle comme une nécessité. Et nous le sentons particulièrement en ce qui concerne la guerre.

[294]

La technique peut devenir une force prodigieuse permettant de remédier aux pires calamités, telles que la faim, la misère et les maladies. C'est précisément elle qui peut résoudre cet aspect de la question sociale qui est lié à l'attitude de l'homme vis-à-vis de la nature. Ce trait fut insuffisamment prévu par Marx qui, trop absorbé par la réalité limitée de son siècle, n'entrevit pas les succès ultérieurs qu'elle était appelée à remporter. Pour lui, le problème social devait se résoudre avant tout par la lutte des classes, par le heurt des intérêts opposés et par la provocation de la haine. C'est pourquoi il amoindrit et rejette, pour ainsi dire, l'élément technique et créateur du problème social. Le développement même de la technique n'était, pour lui, qu'une fonction subordonnée aux processus sociaux. En réalité, l'éthique de la technique devient un des aspects importants, encore non élaborés, de l'éthique en général, c'est, en quelque sorte, son aspect cosmique. L'éthique de la création doit reconnaître les succès de la technique

comme des valeurs positives, comme la manifestation dans le monde de la vocation authentique de l'homme et de la liberté de son esprit ; tout en discernant parallèlement l'immense danger dont ils menacent l'esprit humain : celui d'un nouvel asservissement et d'une nouvelle humiliation.

Le point de vue qui oppose à la technique la vieille « nature » et la « terre », auxquelles l'homme doit, soi-disant, demeurer soumis, est éthiquement inconséquent et non spirituel. La « terre » est un symbole religieux, mais elle peut être conçue sous l'angle matérialiste. Et il faut reconnaître ouvertement, qu'en démasquant toute une série d'illusions, dues à la faiblesse et à la sujétion, la technique peut contribuer à surmonter le matérialisme religieux et à atteindre une plus grande spiritualité ; tout comme elle peut, d'autre part, entraîner une matérialisation définitive. En elle, se manifeste une force divisive pour l'esprit humain et l'attitude positive à son égard implique inéluctablement une ascèse en l'homme, une ascèse de l'esprit par rapport à la convoitise de la vie, que la machine a toujours tendance à servir. La technique possède son eschatologie, qui est diamétralement opposée à celle du christianisme : la conquête du monde et l'organisation de la vie sans Dieu et sans la régénération spirituelle de l'homme.

La complexité du problème social, en tant que problème spirituel, résulte encore du fait qu'il faut à la fois aspirer [295] de toutes ses forces à l'amélioration de la situation des masses, donner une plus grande portée sociale au travail, sans tolérer la domination du collectif sur la personne humaine, le pouvoir de la quantité sur la qualité, la prédominance des valeurs matérielles sur les valeurs spirituelles. C'est dire que, si radicale que soit la solution apportée au problème, l'aristocratie spirituelle doit toujours être maintenue. La démagogie qui régit les masses en les flattant, en leur faisant des concessions au détriment des valeurs suprêmes, et qui joue un rôle considérable dans les mouvements révolutionnaires, indique toujours une trahison de la qualité en faveur de la quantité, un renversement dans la hiérarchie des valeurs, un renoncement à la noblesse des sentiments, au nom de la concupiscence du pouvoir. Les masses vivent d'émotions et d'affectivités et seule une symbolique, qu'elle soit religieuse, nationale ou révolutionnaire, peut les inspirer et les élever au-dessus de la grise quotidienneté. Les idées, les concepts, les théories n'existent, pour elles, qu'en tant que symboles de lutte ou de mythes. C'est ce que nous

constatons dans la révolution russe en ce qui concerne le marxisme et dans la révolution française en ce qui concerne la doctrine philosophique de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Il en est de même des idéologies conservatrices et nationales. Il existe un inconscient social collectif dont vivent principalement les masses. Les instincts antiques qui y agissent s'expriment sous des formes symboliques concentrant l'énergie sociale. Dans les symboles et les mythes, dont s'inspire la foule, des états érotiques inconscients, qui cherchent un objet, se font jour. Dans la psychologie des masses, le conscient joue un rôle insignifiant, c'est à l'inconscient que revient la part active. La personne y est toujours qualitativement affaiblie et amoindrie du fait qu'elle se soumet à la quotidienneté sociale, elle l'est même si celle-ci connaît un état extatique. On peut diriger les masses à l'aide d'une symbolique, mais elle peut être profonde et liée aux réalités ontologiques, comme elle peut être une démagogie éhontée. Seule la symbolique religieuse, qui s'appuie sur la tradition, se distingue par une profondeur. En somme, on ne peut organiser et guider la vie des masses que religieusement. Tous les autres symboles employés dans ce but se réduisent à une démagogie et en appellent aux instincts et aux intérêts les plus bas. Et même la symbolique religieuse n'est pas à [296] l'abri de ce danger. Là encore nous nous heurtons à la complexité et au tragique de l'éthique des masses. Si le fanatisme et l'exaspération de la personne sont possibles, c'est uniquement parce qu'il existe des foules. Car ces sentiments sont mus par la symbolique et l'inconscient collectifs. L'inconscient individuel ne les provoque pas par lui-même, ces états exigeant un terrain nourricier qu'ils ne trouvent que dans la vie des masses. Le communisme crée une symbolique, analogue à celle de la religion ou du nationalisme et il peut également susciter cette irritation poussée à l'excès. Il aspire à la rationalisation, à l'organisation et à la réglementation de la vie sociale, mais pour ce faire, il s'appuie sur l'inconscient collectif, sur les instincts et les attirances des masses qui exigent une satisfaction. A vrai dire, il est prêt à donner l'aristocratie spirituelle et les valeurs qualitatives de la culture en pâture aux masses, animées de jalousie, de vengeance et de haine. C'est là l'élément malfaisant du socialisme révolutionnaire, par lequel il atteste que ses jugements et ses actes moraux sont privés de pureté, de liberté et d'originalité. Aussi doit-il être spirituellement ennobli. Ethiquement parlant, seul le socialisme aristocratique est admissible.

Il faut faire une distinction entre l' « ouvrier » et le « prolétaire ». L'ouvrier a une signification sacrée et tout homme doit en devenir un. Alors que le prolétaire est déterminé par le « ressentiment » et correspond à une psychologie et une idéologie de l'ouvrier totalement fausses. Le « bourgeois » provient du peuple travailleur et sa valeur est celle du labeur, de l'initiative et de l'énergie. Mais il trahit ce peuple, s'éloigne de lui et crée une classe qui opprime le travail. Le mérite de l' « aristocrate » relève du fait qu'il est affranchi du « ressentiment » et de l'offense, qu'il reçoit gratuitement ses qualités. Son type a une valeur plus éternelle que celui du « bourgeois ». La vie des masses populaires est toujours plongée dans l'inconscient collectif. Mais celui-ci, avec ses instincts, ses émotions et ses affectivités, doit être sublimé et ennobli. C'est là le rôle de la foi religieuse authentique. La vie spirituelle a un caractère intégral, elle synthétise les éléments épars de la vie psychologique. L'inconscient peut comporter plus d'intégralité et de vérité que le conscient, qui occasionne fréquemment un dédoublement et un fractionnement. Mais cette vérité et cette intégralité n'existent dans l'inconscient [297] que s'il est sanctifié, purifié du « ressentiment », ennobli par une suprême symbolique spirituelle.

Du point de vue de l'éthique chrétienne et de l'éthique créatrice, le problème social ne peut être résolu qu'en améliorant les conditions de vie de la masse, qu'en conviant celle-ci à participer au processus créateur, qu'en lui donnant un essor, qu'en renforçant la signification du travail ; il ne le sera jamais par une transmission du pouvoir au collectif. La primauté doit revenir au principe spirituel, le second rang à l'économie, en tant que fondement réel de la vie, et seule le troisième à la politique, dont le rôle ne consiste qu'à servir l'économie.

Ce que l'éthique chrétienne comporte d'éternel, c'est l'attitude à l'égard des riches et des pauvres. Elle nous est révélée dans l'Évangile et demeure indépendante des modifications pouvant survenir dans les conditions sociales. Un christianisme qui opte en faveur des riches, commet une trahison à l'égard des commandements du Christ. Le christianisme ne prêche nullement aux pauvres l'hostilité envers les riches, et la jalousie de ceux-là envers ceux-ci lui est absolument étrangère. Dans un certain sens, il reconnaît la situation privilégiée du pauvre. Mais ses catégories du « pauvre » et du « riche » ne doivent pas être comprises sous l'angle social, ce sont des catégories spiri-

tuelles qui désignent soit un affranchissement, soit un asservissement par rapport aux biens matériels du monde. Si celui que le sort a désigné pour être « riche » devient facilement l'esclave de son opulence, le « pauvre » dépourvu de biens matériels peut, par contre, être asservi à la concupiscence de la richesse, peut se laisser envahir par un sentiment de jalousie. Le christianisme affirme le culte de la pauvreté volontaire, réalisée dans la perfection par le « pauvre de Dieu », Saint François. Lui seul affirme la valeur positive et la félicité du « dénuement » [127]. Le socialisme est le mouvement qui comprend le moins cette attitude vis-à-vis de la pauvreté et de la richesse. Il tend, dans ses formes prédominantes, vers l'abondance des biens, s'affirme sur la convoitise et sur la jalousie des déshérités envers les fortunés. Et quand il remporte la victoire, les anciens pauvres deviennent de nouveaux riches et éprouvent un malin plaisir [298] à rendre pauvres les anciens riches. L'ascétique est étrangère au socialisme. Les théories évangéliques de la richesse et de la pauvreté sont intraduisibles en catégories sociales. Et s'il est impossible, en partant de la vérité chrétienne absolue, de conclure que les « pauvres » envieux et vindicatifs doivent anéantir les « riches », il est encore plus impossible de conclure qu'il ne faille pas améliorer socialement la situation des premiers et limiter le pouvoir des derniers. Toutefois, le problème de l'organisation sociale plus équitable, sous laquelle il n'existera ni une opulence ni un paupérisme révoltants, relève d'un tout autre plan que le problème spirituel relatif à la « richesse » et à la « pauvreté ».

Il serait également faux de conclure que le christianisme exige une indifférence à l'égard de l'organisation sociale et une acceptation humble et docile du régime donné. Il n'existe pas de régime social éternel et absolu par sa signification, tout régime est créé et modifié par les hommes, est en état de fluidité et n'a qu'une stabilité toute temporaire et relative. Aussi est-il impossible d'admettre qu'il se transforme, se perfectionne et se rapproche d'une plus grande justice grâce aux efforts d'autrui, mais jamais grâce à moi, chrétien, et de croire que je doive m'incliner devant l'ordre social que d'autres que moi auront déterminé. Nul doute que les chrétiens doivent aussi participer d'une manière créatrice à sa modification, à sa réforme et à son

127 La distinction que fait Charles Péguy entre la « pauvreté » et la « misère » est fort intéressante. La dernière ne peut pas être tolérée dans la société humaine.

perfectionnement. L'économie de l'esclavage n'a pas été éternelle, l'économie capitaliste ne l'est pas non plus et s'il naît un jour une économie socialiste, elle ne le sera pas davantage. Toutes les économies ne sont que des formations historiques relatives. Et c'est pourquoi chacun de nous se tient devant un choix et doit se demander quelle cause il doit défendre et ce qu'il doit créer. La responsabilité de l'organisation sociale incombe à chacun de nous et nul n'est en droit de s'en désintéresser ou de l'accepter uniquement avec résignation. L'homme, s'il est destiné à créer dans sa vie individuelle, l'est aussi dans la vie sociale. Mais l'éthique chrétienne exige ici un réalisme, elle est hostile aux utopies et aux rêveries. A la base de l'utopie sociale reposent l'idée et l'espérance antiques du millénarisme. Mais le germe religieux et authentique qu'il contenait, lié à l'avènement du Royaume de Dieu, s'y trouve complètement défiguré. En effet, la société parfaite n'est [299] pensable que dans un cosmos parfait, et uniquement comme la transfiguration du monde, la nouvelle terre et le nouveau ciel, comme la Nouvelle Jérusalem, l'avènement du Royaume de Dieu, mais non comme une organisation politique ou sociale établie dans les conditions de notre terre et de notre temps. Ici-bas, toutes les obtentions sociales demeurent relatives et peuvent désigner une amélioration par rapport à ce qui précédait, sans jamais toutefois atteindre la perfection.

8. — LE SEXE, LE MARIAGE ET L'AMOUR.

Retour à la table des matières

Le problème de l'éthique sexuelle et érotique est l'un des plus complexes, des plus profonds et des plus métaphysiques. L'éthique du sexe se tient, plus que toute autre, sous le joug de la quotidienneté sociale. Et là, le côté le plus intime de la personne, dont elle a honte de s'ouvrir à qui que ce soit, et qui, extérieurement, est insaisissable, devient en même temps le plus organisé et le plus réglementé socialement. Cet état de choses résulte de ce que l'aboutissement de cette vie sexuelle est l'enfantement, la continuation du genre humain, de ce que ce phénomène intime et personnel a des conséquences sociales. C'est pourquoi, dans la vie du sexe, sévit un conflit particulièrement tragique entre la personne et la société, un heurt fatal entre les destinées

individuelles et les destinées collectives. Du fait, précisément, que l'élément intime et personnel est réglementé dans la vie, et que la personne doit répondre devant la société de sentiments et d'actions et qui n'ont rien de social et qui ne sont saisissables que dans leurs conséquences, il n'y a pas de domaine dans lequel il ait pénétré plus d'hypocrisie et à l'égard duquel les jugements aient été plus imprégnés de lâcheté. Car c'est dans les jugements qu'ils portent sur la vie du sexe que les hommes attestent le plus leur manque de sincérité, se montrent le plus craintifs et le plus terrorisés par la société ; alors que c'est précisément là que les jugements et les appréciations de l'éthique pure devraient être affranchis du pouvoir de la quotidienneté sociale, devraient être en principes désocialisés et individualisés.

[300]

Le premier point qu'il faut établir, c'est que la vie du sexe n'est accessible à cette quotidienneté qu'en tant que fait physiologique ou que fait social. Comme fait physiologique la vie du sexe entraîne avec elle, soit l'enfantement et la continuation du genre humain, soit la dépravation et la désagrégation de l'espèce. Comme fait social, la vie du sexe, ayant pour résultat la formation de la famille, s'organise conformément aux intérêts de la société et de l'espèce et selon leur structure. Mais le phénomène de l'amour entre l'homme et la femme demeure totalement inaccessible à la quotidienneté sociale. Elle le néglige tout simplement et ramène le jugement qu'elle porte sur lui à des considérations physiologiques et sociales. Or l'amour, par son essence, est un phénomène extra-social, qui n'a aucun rapport avec la société et l'espèce, un phénomène éminemment personnel, uniquement lié à l'individu. Et cependant, malgré son importance, les éthiques traditionnelles ne le mentionnent pas, car elles ne traitent généralement que du problème du mariage et de la famille.

Il est particulièrement troublant de constater que la doctrine chrétienne et les docteurs de l'Église n'aient pas remarqué le phénomène de l'amour et n'aient rien eu à dire sur sa signification. En effet, tout ce que nous trouvons dans la littérature patristique et chez les théologiens chrétiens concernant le mariage et la famille, nous frappe par son niveau inférieur. Le traité de Saint Methodius Patarsky, « Le Festin des dix Vierges », est d'une banalité pitoyable. Il se résume à une description de processus physiologiques et à une exaltation de la virginité. Mais aucun problème du sexe et du mariage n'y est approfondi.

Quant au traité de Saint Augustin, il est pour ainsi dire illisible, tant il s'en exhale un esprit de bourgeoisisme [128]. En réalité, les traités de Saint Augustin et de tant d'autres, sur le sexe et le mariage, sont des traités sur l'organisation de la vie générique et rappellent singulièrement des dissertations sur l'élevage. La destinée et l'amour personnels y font totalement défaut. Le phénomène de l'amour, qui se distingue radicalement à la fois du phénomène physiologique de la satisfaction sexuelle et du phénomène social de la vie de l'espèce dans la famille, n'est mentionné par personne. Il [301] est apparemment rapporté à la sphère de la poésie et de la mystique, qui provoque une attitude de méfiance à son égard. Bien que, pour la pensée chrétienne, la vie du sexe soit restée un fait exclusivement physiologique et social concernant la vie de l'espèce, et non celle de l'individu, elle institua par son Église le sacrement du mariage. Or, le sacrement étant toujours lié à la vie intime de la personne, il en résulte pour le monde chrétien une prodigieuse tragédie. La vie de la personne se trouve être sacrifiée à celle de l'espèce et de la société. La nature même du sacrement du mariage offre un problème insoluble, en contraste absolu avec les autres sacrements. À vrai dire, l'essence de sa matière demeure insaisissable.

L'Église célèbre le sacrement du mariage, liant la destinée de deux êtres, sur tout homme et toute femme qui semblent libres extérieurement et qui expriment d'une manière formelle leur consentement à cette union. Et aussi bien pour l'Église, que pour la société d'une façon générale, la vie intime de la personne se trouve, sous ce rapport, inaccessible, indéterminable et impénétrable. L'Église unira une jeune fille de dix-sept ans, dont le consentement peut être dénué de toute sincérité et accordé sous l'influence de la peur, à un septuagénaire auquel ses parents la donnent contre son gré et en vue de considérations intéressées. L'Église n'a aucune possibilité de se rendre compte si l'un des conjoints n'a pas un sentiment pour quelqu'un d'autre et ne lui est pas déjà lié intérieurement. Dans ces conditions, le mariage se trouve incessamment réduit à un rite formel, dépourvu de tout contenu spirituel, tout en entraînant des conséquences fatales dans la vie des êtres. Le seul point qui y soit vraiment profond et mystique, c'est son identi-

128 L'attitude de saint Augustin vis-à-vis de la femme qui fut sa compagne pendant 16 ans, et dont il avait un enfant, témoigne de la médiocrité de ses concepts de l'amour. Cf. Papini, *Saint Augustin*.

fication à la vie des martyrs, qu'évoquent les couronnes tenues au-dessus des conjoints dans la célébration grecque orthodoxe du sacrement. Car dans un mariage authentique, ayant une réelle signification, les époux doivent porter réciproquement leurs fardeaux et leurs souffrances, la vie sur terre étant toujours torturante, et l'amour véritable toujours tragique. Mais l'union conjugale se trouve être le plus souvent un piège dans lequel les êtres tombent, soit par suite d'une contrainte exercée sur eux, soit par calcul, soit par légèreté et attirance passagère. Aussi la négation du divorce, que l'Église Catholique maintient avec une insistance particulière, est-elle l'une des plus grandes cruautés [302] de la vie, qui contraint les hommes au mensonge, à l'hypocrisie, en un mot à la profanation de leurs sentiments les plus intimes. Le mariage en tant que sacrement, c'est-à-dire mystique par son sens, est éternel et indissoluble. C'est là une vérité absolue. Mais la conscience chrétienne doit reconnaître que la majorité des alliances sont dépourvues de ce sens mystique et ne sont pas, de ce fait, liées à l'éternité. La thèse qui s'appuie soi-disant sur un texte de l'Évangile pour affirmer l'indissolubilité du mariage, me semble particulièrement peu convaincante. En effet, l'Évangile nous révèle la vie absolue, nous ne trouvons en lui rien de relatif ; mais cette absoluité est toujours une révélation du Royaume de Dieu et ne saurait être érigée en une norme et une loi extérieures pour notre vie. C'est pourquoi la négation du divorce correspond à une conception juridique du christianisme.

Ce qu'il est curieux de constater ici, c'est la manière différente dont sont interprétées, d'une part, la doctrine évangélique du sexe et du mariage, et d'autre part, la doctrine évangélique de la propriété et de la richesse. Si l'on peut alléguer un texte évangélique pour justifier la conception du mariage en tant qu'institution absolue et indissoluble, au point de le transformer en loi de la vie sociale, on peut, il me semble, avec tout autant de raison s'y référer pour nier d'une manière radicale la propriété et les richesses, pour affirmer la pauvreté. C'est là un absolu identique en tous points, celui du Royaume de Dieu, où le mariage mystique par sa signification, est éternel et indissoluble, et où la propriété, l'asservissement aux richesses matérielles n'existent pas. Mais on redouta d'interpréter dans ce sens la doctrine évangélique, et l'on étendit la forme sociale de la propriété à la forme sociale de la famille. En réalité, la famille, en tant qu'institution sociale est liée à la

propriété privée et l'on craignit que le fléchissement de celle-ci n'entraînât l'écroulement de celle-là. Mais il n'y a aucun doute qu'en ce qui concerne la doctrine de l'indissolubilité du mariage et de la négation du divorce, — doctrine qui n'a aucun rapport avec la vie intime de la personne, et n'a rien de mystique, étant éminemment rationaliste —, la quotidienneté sociale adapte la vérité évangélique à ses fins. Le mariage est éternel et indissoluble, mais uniquement en tant qu'union jouissant d'une essence éternelle dans laquelle l'image androgyne de l'homme se rétablit, et dans [303] laquelle l'être trouve celui ou celle qui lui est prédestiné ; en d'autres termes, cette éternité et cette indissolubilité correspondent à une vérité ontologique. Le mariage est un sacrement, mais il n'en est un que si son contenu est l'amour, possesseur d'une réalité ontologique, auquel cas sa propriété fondamentale est la liberté. Toute contrainte ou violence sociale retire à l'union de deux êtres son sens mystérieux et mystique.

Voilà pourquoi le mariage et la famille qui ne sont pas fondés sur l'amour et la liberté, doivent être regardés comme des institutions sociales, juridiques et économiques, déterminées par les lois de la quotidienneté et se distinguant du sacrement. N'est sacré, mystérieux et mystique, que l'amour ontologique, l'amour unique et éternel menant au Royaume de Dieu. Et c'est ce sens sacré et mystique qui n'a pas été mis en valeur par la conscience de l'Église. Cette tâche revient donc à l'éthique créatrice, à laquelle elle est liée, et qui se distingue radicalement de celle de la quotidienneté sociale. Jusqu'à présent la vie du sexe, le mariage et la famille se trouvaient sous le joug du « das Man ». Rosanoff, dans lequel il faut reconnaître le plus grand critique de l'hypocrisie chrétienne en ce qui concerne le sexe, a raison de suggérer que dans la chrétienté ce n'est pas le mariage, la famille, le contenu, la réalité que l'on préserve, mais la forme, le rite et la loi. Ce qu'il attaque c'est un pur nominalisme, un anti-réalisme et un anti-ontologisme [129]. En effet, il n'y a pas de domaine dans lequel le nominalisme triomphe autant que dans la vie du sexe et de la famille. Et il en découle des malheurs incalculables qui mutilent la vie humaine, sacrifient la personne au nom de lois abstraites, de formes et de mots dont tout contenu réel s'est échappé. Le retour aux réalités a donc ici, comme partout ailleurs, une portée libératrice. Aussi faut-il, éthique-

129 Son ouvrage, que j'ai déjà cité, renferme une multitude de pensées remarquables sur le sujet.

ment parlant, saluer tout processus qui affranchira la vie du sexe et celle de la famille, processus qui désignera pour la conscience chrétienne tout autre chose évidemment qu'une proclamation des droits de la chair. L'ascèse par rapport au sexe a une valeur suprême dans le christianisme et elle peut même en acquérir une plus grande. Mais cette ascèse est l'œuvre de la personne, celle de son esprit libre, elle correspond à un [304] accroissement de spiritualité et non à une contrainte sociale. Il faut libérer la personne humaine extérieurement et socialement, tout en la subordonnant intérieurement et spirituellement à l'ascèse volontaire, en lui révélant le sens de l'amour. La libération spirituelle de l'asservissement à la convoitise du sexe, qui dégrade la dignité de l'homme, la sublimation des attirances inconscientes sont des exigences fondamentales de l'éthique. Cette libération spirituelle ne s'acquiert pas uniquement par une ascèse négative, au contraire, elle s'obtient beaucoup plus par la transfiguration créatrice de l'énergie sexuelle. L'amour authentique est le moyen le plus puissant de surmonter la convoitise du sexe, source de l'esclavage et de la chute. L'obtention de la chasteté, par son intermédiaire, correspond à l'obtention de l'intégralité, à un triomphe sur la déchéance du sexe, sur le déchirement et le dédoublement.

La vie intime de l'amour sexuel est le mystère de deux êtres, dont nul ne peut entrevoir la réalité et au-dessus duquel nul ne peut s'ériger en juge. C'est l'élément le plus intérieur et le plus individuel de la personne humaine, que celle-ci refuse de divulguer à d'autres et qu'elle se dissimule parfois à elle-même. La vie du sexe est liée à la honte, ce qui est une marque de sa lamentable genèse. La timidité et l'effroi qu'éprouve un sexe à l'égard de l'autre, sont surmontés soit positivement par l'amour, c'est-à-dire par la transfiguration de la pudeur, soit négativement par la dépravation, c'est-à-dire par la perte de toute modestie. Et la tragédie de l'amour sexuel résulte avant tout de ce que l'intime, le mystérieux entre deux êtres, visible et accessible à eux seuls, se profane et devient public dans la quotidienneté sociale. Il eut été normal, que personne, ni la société, ni aucun tiers, ne soit au courant de ce qui unit deux êtres aimants. Mais l'amour sexuel a des conséquences qui le précipitent dans le champ visuel de la quotidienneté sociale et le soumettent à ses lois, bien que par son essence il ne lui appartiennent pas. Et c'est pourquoi il est tellement tragique pour la personne, qui assiste impuissante à sa profanation, à son jugement

par une société s'érigeant en arbitre, et qui voit tous ses espoirs s'évanouir en lui. Mais ce qui est plus grave, c'est que la société n'est pas la seule à le profaner : la personne elle-même par ses passions pécheresses, ses attirances et ses émotions s'en rend coupable. L'amour est une envolée vers l'éternité [305] et une descente dans le temps, où il est soumis à la mort et à la corruption. En lui se confondent deux principes : l'éternel et le temporel, l'Aphrodite Céleste et l'Aphrodite populaire. Et c'est l'élément terrestre, temporel et vulgaire qui le soumet à la quotidienneté sociale. En raison du lien fatal qui le rattache à la lignée, la société commence à contrôler sa qualité, ce qui se trouve être au-dessus de ses forces et entraîne des conséquences imprévues. Seul, l'amour mystique, qui surmontera en lui l'élément de l'espèce et sera personnel jusqu'en son ultime profondeur, parviendra à se soustraire définitivement à la quotidienneté sociale et s'affranchira du joug de la collectivité. Ontologiquement parlant, entre deux êtres aimants, tout tiers est de trop. Le seul qui soit admissible et qui leur soit supérieur, c'est Dieu ; et s'ils se trouvent sous l'empire d'autres individus et de la société, c'est leur déchéance seule qui en est responsable.

L'amour considéré dans son élément pur, dans son originalité, présente un phénomène personnel, alors que la famille offre un phénomène social. Là gît tout le tragique de l'amour authentique, qui procède d'un autre monde dans celui-ci. L'amour sexuel, en s'actualisant dans la quotidienneté sociale, crée la famille. Les formes de celle-ci sont sujettes à changement, tout comme la quotidienneté, sur laquelle l'esprit d'éternité ne repose pas. Son conservatisme n'est pas généralement une protection de ce qui est éternel, mais de ce qui est temporaire. La famille monogamique, dont la forme nous paraît éternelle et immuable, appartient en réalité au temps dans lequel elle surgit. Elle fut précédée par des formes totalement différentes. À cet égard, Bachofen présente un puissant intérêt ; il fut l'un des premiers à montrer l'existence d'un communisme sexuel primitif, dont procéda la monogamie après le réveil de l'esprit et de la personne [130]. Le premier pouvoir et la première autorité furent exercés par le principe maternel, et l'homme passa par le stade du matriarcat. Il devait en être ainsi, le principe féminin étant infiniment plus lié au sexe que le principe masculin. En effet, c'est précisément lui qui correspond, par excellence, à

130 Voir Bachofen, Das Mutterecht, et Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates.

l'élément générique, alors que dans l'élément masculin, par contre, c'est le principe personnel qui a la priorité. L'asservissement [306] de l'homme au sexe et à l'espèce correspond, en somme, à un asservissement à l'élément féminin remontant à l'image d'Eve. A vrai dire, ce n'est que chez la femme que le sexe est réellement originel, profond et qu'il s'empare de l'être entier. Chez l'homme, il est secondaire, plus superficiel et plus différencié en une fonction particulière. C'est pourquoi dans l'amour sexuel la femme fait preuve de plus de talent et de génie que l'homme. L'élément générique du sexe n'est profond et significatif que chez elle ; l'homme, au contraire, aspire à s'en libérer, bien qu'il n'y parvienne que superficiellement. Cela s'explique du fait que cet élément est lié à la maternité, qui constitue un principe métaphysique éternel, sans être nécessairement lié à l'enfantement. La maternité correspond à un principe cosmique de sollicitude et de préservation de la vie contre les dangers qui la menacent, elle est l'expression d'une protection, s'exerçant non seulement à l'égard d'enfants au sens propre du terme, mais à l'égard de ces éternels et impuissants enfants que sont la majorité des êtres humains. Elle seule connaît le secret de cette tendresse qui réchauffe et console. Le démonisme de la nature féminine est vaincu par la maternité cosmique. La femme est en puissance la mère, et ceci non seulement à l'égard d'êtres particuliers, mais à l'égard de toute la nature, du monde entier, déchu et impuissant dans sa déchéance. L'esprit héroïque et conquérant de l'homme n'aurait pu protéger le monde d'une ruine définitive. Et il rentre dans tout amour authentique un élément de la maternité éternelle : l'épouse est en même temps la mère. Il n'est absent que chez cette épouse, maîtresse ou courtisane qui, vampirique, prend sans rien donner en échange. Toutefois, la maternité elle-même n'est pas à l'abri des dangers dans la quotidienneté sociale, elle est exposée aux passions et aux convoitises pécheresses. Et c'est pourquoi elle requiert, elle aussi, une régénération et une transfiguration qui de générique la rendra spirituelle. D'ailleurs, éthiquement parlant, le but consiste toujours à transfigurer les liens naturels en liens spirituels. L'image de cette transfiguration éternelle nous est donnée dans la Sainte Vierge.

La famille est liée à la quotidienneté sociale, elle est soumise à ses lois et c'est pourquoi elle diminue fréquemment l'ardeur de l'amour. Mais ce serait une erreur d'en déduire qu'elle ne comporte aucune

profondeur et de lui [307] refuser superficiellement tout sens spirituel. Ce sens ne réside pas seulement dans le fait que l'amour est inséré sous la forme familiale dans notre monde banal, il réside avant tout dans le fait que le foyer apprend aux membres qui le constituent à porter réciproquement leurs fardeaux, qu'il représente une école de sacrifice, unissant les âmes en face des souffrances et des angoisses de la vie. La famille comporte une dualité, comme presque tout dans le monde déchu, car s'il lui est donné d'apaiser certaines souffrances et d'alléger certains fardeaux, il lui est facile aussi d'en créer de nouveaux et d'incalculables. Si elle affranchit l'individu d'une certaine manière, elle l'asservit aussi, en provoquant en lui des conflits tragiques avec sa vocation et sa vie spirituelle. Et c'est pourquoi l'homme doit parfois selon l'Évangile, abandonner ses proches, père ou mère, mari ou femme. Tantôt il s'évade de la chaleur et de l'étroitesse de la famille, vers le cercle spacieux de la société, tantôt il fuit le froid de la collectivité pour se réfugier au foyer.

L'éternelle tragédie de la famille est due à ce que l'homme et la femme représentent deux mondes distincts, dont les fins ne coïncident jamais. Ce principe tragique existe déjà dans l'amour, mais il se cristallise dans la famille, où tout s'alourdit, se solidifie, et où le tragique lui-même acquiert un caractère banal. La femme a une structure psychique et un sentiment de la vie qui se différencient radicalement de ceux de l'homme. Elle attend de la famille et de l'amour incommensurablement plus que lui. Il y a, en effet, dans son attitude à l'égard du sexe une intégralité et une absoluité, auxquelles ne peuvent correspondre le dédoublement et la relativité de l'attitude masculine. En somme, la plupart des mariages sont malheureux. Ils dissimulent de pénibles conflits mettant aux prises le conscient et l'inconscient. Le premier, élaboré par la quotidienneté sociale, cherche à étouffer le second, qui engendre dans la famille un nombre incalculable de difficultés. Seul l'amour authentique parvient à surmonter leurs conflits et à résoudre merveilleusement leurs relations. Mais l'amour véritable est une fleur rare dans notre monde, il n'appartient pas à la quotidienneté.

Lorsque l'amour existe, en tant que fondement ontologique de l'union conjugale, la question de la nécessité de la monogamie absolue ne se pose pas. Elle ne se pose que [308] lorsque le sentiment véritable a disparu, qu'il s'est refroidi ou a péri et que l'on s'efforce de substituer à l'intérieur ce qui est extérieur, à l'énergie bienfaisante, la

loi. L'union monogamique absolue n'est créée qu'en prévision d'un malheur possible, car dans le bonheur, on n'y songe même pas et il n'est point utile d'avoir recours à la loi pour l'affirmer. La monogamie n'apparaît contradictoire que dans l'amour malheureux, dans l'incompatibilité fatale. Et il faut bien reconnaître qu'en fait elle ne correspond pas à la loi naturelle de l'union sexuelle. Elle n'est en aucune façon inhérente à la « nature » de l'homme, elle n'a pas toujours existé, et ne s'est formé qu'à un certain stade du développement humain. Si la monogamie est possible, elle ne l'est réellement que selon la grâce, mais nullement selon la nature ou selon la loi. Elle est bien plus un phénomène d'ordre spirituel et mystique, que d'ordre naturel et social. C'est en cela que réside d'ailleurs son paradoxe fondamental. En effet, le mariage monogamique est revendiqué par la quotidienneté sociale, à laquelle précisément il n'est pas inhérent par sa nature. Nous sommes donc amenés à reconnaître, qu'on ne peut l'affirmer que nominalement, mais non réellement. Dans le royaume de la banalité civilisée, le foyer monogamique trouve son corrélatif et son correctif dans l'effroyable phénomène de la prostitution, au sens large du terme, un des phénomènes les plus infâmants de la vie humaine, légalisés par la quotidienneté. A vrai dire, la monogamie réelle n'existe pas dans la société contemporaine ; elle n'est qu'un mensonge, qu'une hypocrisie conventionnelle et qu'un nominalisme de la loi. Aussi une révolte contre la vieille famille monogamique était-elle absolument normale. C'est la révolte du réalisme de l'inconscient contre le nominalisme du conscient, qui exige que les réalités soient manifestées. En somme, la critique de Rosanoff était profondément justifiée.

Dans le monde des réalités authentiques, le problème du mariage monogamique se résout d'une manière totalement différente. Du point de vue spirituel et mystique, l' « infidélité » est un phénomène effroyable, elle équivaut à une trahison, livrant l'éternel au temporel, à une victoire de la mort sur la vie. Elle devient donc un problème religieux, ontologique, lié à la profondeur de l'existence. Il n'en est pas de même du point de vue de la quotidienneté sociale et du légalisme bourgeois, car, pour eux, non seulement [309] l' « infidélité » est moins grave, mais en réalité elle n'existe pas en tant que phénomène spirituel particulier ; tout ce qu'on lui demande, c'est de ne pas enfreindre la norme sociale, de ne pas ébranler les fondements extérieurs du mariage et de la famille, un point c'est tout. Là, l' « infidélité » ne

présente rien d'anormal. Le problème ne se soulève pour l'homme, dans toute sa profondeur et sa gravité, que lorsqu'il s'est placé devant l'éternité. L' « infidélité » est négative considérée sous l'angle de l'éternité ; considérée sous l'angle du temps, elle n'offre qu'un phénomène tout ce qu'il y a de plus banal.

Mais la quotidienneté sociale, avec sa loi, s'intéresse ici non pas au problème spirituel, à la personne, mais à l'organisation de l'espèce et de la société. Et elle se voit obligée d'affirmer et de préserver coercitivement ce à quoi elle est, en réalité, totalement indifférente. Ce qu'elle établit comme fondement du mariage, par l'intermédiaire d'un grand nombre de penseurs chrétiens, nous frappe par sa défiguration de la conscience morale et par son contraste avec l'éthique chrétienne personnaliste. En effet, la seule fin morale que l'on reconnaisse à l'union de l'homme et de la femme, c'est l'enfantement. En d'autres termes, on attribue à un processus générique, qui relève de la nature non-illuminée et qui ignore la personne, le caractère suprême d'un principe religieux et moral. En réalité, l'éthique fondée sur la conscience de la dignité de la personne et de l'esprit, doit reconnaître pour immorale l'union de l'homme et de la femme s'étant posée pour fin exclusive la perpétuation de l'espèce. Car c'est appliquer aux relations humaines le principe de l'élevage. La fin et le sens de cette union ne reposent ni dans l'espèce, ni dans la société, mais uniquement dans la personne, dans son aspiration à la plénitude et à l'intégralité de la vie, à l'éternité [131]. La théorie qui voit la fin et l'essence de l'union conjugale dans la génération doit être reconnue, ne fut-ce que psychologiquement, comme inconséquente. En fait, personne n'a jamais contracté de mariage en vue de cette fin, et s'il s'est trouvé quelqu'un pour le soutenir, il ne l'a fait qu'hypocritement pour se faire valoir devant la quotidienneté sociale. Les êtres se marient en raison d'attirances insurmontables, parce qu'ils aiment, aspirent à [310] l'union avec l'aimé, le proche et parfois hélas ! pour des considérations intéressées. L'union physique ayant en vue la procréation est une invention de la conscience. Sous ce rapport Schopenhauer serait déjà plus près de la vérité, lorsqu'il soutient que le génie de l'espèce convertit en son instrument la personne vivant d'illusions érotiques et se joue d'elle. Mais la réciproque n'est jamais vraie. En somme, la

131 Voir Wladimir Solovieff : *Le Sens de l'Amour*, l'étude la plus remarquable de toutes celles qui traitent du problème.

doctrine qui subordonne le sens et la valeur du mariage à la procréation doit voir dans l'éros des relations de l'homme et de la femme, depuis les formes élémentaires de l'attirance sexuelle jusqu'aux formes suprêmes de l'amour, une illusion et une auto-suggestion. Elle doit prendre consciemment parti pour le génie de l'espèce et voir une vérité morale en ce que la personne devienne le jouet de ses intérêts. Et dire que l'on se permet d'affirmer cette théorie sans même y joindre l'ironie amère de Schopenhauer ! Ceci résulte évidemment de ce que le problème du sens de l'amour n'a pas été posé. Or l'éthique doit non seulement le soulever, mais elle doit le résoudre, en reconnaissant cette signification à la personne et non à l'espèce. Ce qui est curieux, c'est que ce soit précisément sur le terrain du christianisme, chez les troubadours, du Moyen Age, que s'affirma l'amour de l'homme et de la femme, amour qui devait trouver son expression suprême dans la chevalerie, dans le culte de la Belle Dame, et que la conscience chrétienne, la théologie au service de la quotidienneté sociale, le rejette et ne le remarque pas.

Ici nous touchons au problème le plus complexe de la métaphysique religieuse. Le christianisme mit en avant le culte de la virginité et le rattacha à celui de la Vierge Marie. C'est d'ailleurs le seul point où il ait abordé d'une manière profonde le problème du sexe. Car sa doctrine du mariage et de la famille était, le plus souvent, opportuniste et adaptée à la banalité sociale. La virginité est liée à la personne, alors que le mariage est lié à l'espèce, à la famille, à la société. Or, en faisant de l'enfantement l'unique fin susceptible de justifier le mariage, le christianisme subordonna cette fin aux relations physiologiques qu'accompagne la perte de la virginité, alors que métaphysiquement il la méprise, la considérant comme un état inférieur. La continuation du genre humain implique la perte de l'intégralité, l'asservissement de la personne et de l'esprit à l'élément générique inconscient, à la matière. Le fait [311] que l'union physique de l'homme et de la femme, qui suppose la perte de la virginité, particulièrement catastrophique pour cette dernière, est appelée à perpétuer l'espèce humaine, marque la chute de l'homme dans la vie sexuelle. Or le sens de l'amour, son idée et son principe correspondent précisément à une victoire sur cette vie déchue du sexe, dans laquelle la personne et l'esprit sont convertis en instruments de l'espèce impersonnelle, et où le mauvais infini se substitue à l'éternité. L'amour est précisément le ré-

tablissement du principe personnel dans le sexe, d'un principe non naturel, mais spirituel. Empiriquement, l'amour est un phénomène mixte, il est attiré vers les régions inférieures, défiguré par les attirances naturelles, il comporte une angoisse, ce qui justifie l'attitude de suspicion que l'on a à son égard. Toutefois, aussi bien par son idée que par son sens, il se distingue essentiellement de la convoitise, n'a pas nécessairement de lien avec l'attraction physiologique et peut même s'en affranchir. C'est pourquoi le sens spirituel de l'union conjugale ne peut résider que dans l'amour, dans l'amour personnel de deux êtres, dans le désir de recréer l'unique image androgyne, c'est-à-dire dans une victoire sur la solitude [132]. Reconnaître cette vérité suprême, ce n'est pas nier le fait que la femme se sauve par l'enfantement, tout au contraire, car dans le monde pécheur la maternité est indiscutablement sacrée. S'il n'existait pas de procréation dans ce monde, l'union sexuelle aurait aboutit au règne de la dépravation. Toutefois, j'estime qu'au-dessus d'elle, l'éthique de la création doit ériger l'amour, en tant que sens définitif de l'union conjugale, en tant que victoire sur le cycle de la nature. L'amour est appelé à vaincre l'antique chair et à en découvrir une nouvelle, dans laquelle l'union de deux individus, loin d'exiger la perte de la virginité, impliquera sa réalisation, c'est-à-dire son intégralité. C'est uniquement dans ce point incandescent que peut prendre naissance la transfiguration du monde.

[312]

9. — LES IDÉALS DE L'HOMME. LA DOCTRINE DES DONS.

Retour à la table des matières

Dans la conscience des XIXe et XXe siècles, l'idéal de l'homme se ternit et disparut presque complètement. Dès l'instant où l'on vit en lui le produit de la société, son idéal fit place à celui de cette collectivité. Or la société parfaite s'obtenant en dehors des efforts moraux de l'homme, la figure idéale de ce dernier ne pouvait manquer de s'éva-

132 L'amour unisexuel est ontologiquement condamné, du fait qu'en lui l'intégralité androgyne ne s'acquiert pas, que la moitié fragmentée demeure dans son élément, sans communier à l'élément qui lui est complémentaire ; en d'autres termes, que la loi de la polarité de l'être s'y trouve violée.

nouir. Elle fulgura pour la dernière fois chez Gœthe et chez les romantiques, sous forme de l'individualité intégrale.

En effet, l'idéal de l'homme ne peut pas être un idéal professionnel, il ne peut être que celui de l'homme intégral. C'est ce qu'il était d'ailleurs aux époques antérieures. Le monde antique gréco-romain mit en valeur l'idéal du sage, qui indiquait une attitude intégrale à l'égard de la vie, embrassait l'homme tout entier et marquait une victoire spirituelle sur l'angoisse, la souffrance et le mal, l'obtention d'une quiétude intérieure. C'était un idéal intellectuel, dans lequel une signification centrale était attribuée à la connaissance ; mais l'intellectualisme y désignait la régénération de la nature humaine et la connaissance y avait une portée vitale. Socrate, Platon et les Stoïciens nous en fournissent un exemple. L'idéal du sage, qui ne ressortissait pas seulement de l'antiquité gréco-romaine, mais aussi de l'Orient, de la Chine et de l'Inde, fut le signe le plus élevé du monde pré-chrétien. La chrétienté dégagea à son tour un nouvel idéal : celui du saint, c'est-à-dire la transfiguration intégrale de l'homme, la venue d'une nouvelle créature ayant vaincu la vieille nature. C'est là le sommet le plus élevé que l'on puisse atteindre. Le Moyen Age chrétien créa en outre l'idéal du chevalier. Il mit en avant le modèle de la noblesse, de la fidélité, de l'abnégation et du dévouement à la cause de sa foi et de son idée. Et cet idéal, d'une façon générale, contribua à élaborer un type humain à l'époque chrétienne de l'histoire. La chevalerie façonna, en quelque sorte, la personne.

Quel est le modèle idéal de l'homme, créé par la nouvelle histoire, qui puisse se comparer à celui du sage, du [313] saint et du chevalier ? A vrai dire, nous ne le connaissons pas. Le type idéal du citoyen ne peut pas en être rapproché, il relève trop exclusivement de la vie de la société, de la vie politique. Toute une série de figures professionnelles surgissent, exigeant à leur tour leurs perfections idéales : celle du savant, celle de l'artiste, de l'homme politique, de l'industriel, de l'ouvrier. Mais c'est seulement de cette dernière que l'on tente de faire une image intégrale, celle du « camarade », appelée à se substituer à notre époque au sage, au saint et au chevalier. Toutefois, en elle, l'image humaine s'anéantit définitivement et l'image divine se défigure. Ce qui caractérise l'époque nouvelle et contemporaine, c'est précisément le fractionnement de l'idéal humain en une série d'idéals professionnels, c'est-à-dire la disparition de l'intégralité. Le savant ou

l'artiste n'évoque nullement le sage antique, pas plus que l'homme politique ou l'industriel n'évoquent le preux chevalier. D'ailleurs, ces idéals sont dissimulés par celui du « bourgeois », qui les pénètre tous, et qui n'est autre que celui d'un homme dans lequel la quotidienneté sociale célèbre sa victoire définitive. Le bourgeois représente cet être totalement socialisé qui, soumis au « das Man », est privé de l'originalité et de la liberté des jugements et des actes. Il est l'homme chez lequel la personne fait défaut. Et c'est encore lui que nous retrouvons dans l'idéal du « camarade », chez lequel l'être spirituel est socialisé jusqu'en sa profondeur. Le patron-bourgeois et l'ouvrier-bourgeois se valent et se rejoignent l'un l'autre. Le bourgeoisisme, en tant que phénomène spirituel et moral, prend sa source dans la quotidienneté sociale, qu'elle soit « bourgeoise-capitaliste » ou « socialo-communiste ». Il marque l'abandon de l'originalité et de la liberté de l'esprit, la perte de la personne sous la pression de la quotidienneté, sous celle du plus grand nombre. Et l'éthique doit lutter pour l'image idéale de l'homme, en tant qu'être libre et originel, et s'opposer vigoureusement à ce qu'elle soit déterminée par la quotidienneté. L'idéal de l'homme est avant tout celui de la personne, dont l'idéal de la société n'est qu'un dérivé. Car la société spirituelle n'est elle-même une réalité, que parce qu'elle est greffée sur des personnes. L'image idéale de la personne humaine correspond à l'éclosion en elle de l'image divine. Et cette image est intégrale et n'a rien de fractionné.

[314]

Les principes éternels de la sainteté et de la chevalerie doivent être complétés par un nouvel élément, dans lequel l'homme développera toutes ses puissances : celui de la création. L'image de l'homme créateur, réalisant sa vocation dans le monde, mettant en œuvre les dons qu'il a reçus de Dieu au nom de Son service, correspond à l'image idéale de l'homme. Cette vocation créatrice peut trouver son expression dans les sphères, les professions et les spécialités les plus diverses. Mais elle ne peut pas être ramenée à une image professionnelle.

Quand nous parlons de cette image idéale nous ne pouvons pas l'évoquer d'une manière abstraite sans tenir compte de l'homme et de la femme. Or il est curieux de constater combien leurs idéals se différencient toujours. Seul celui de la sainteté peut leur être indistinctement inhérent. Toutes les autres figures qui se révélèrent dans l'his-

toire furent, par excellence, des figures masculines. Celles de la femme correspondirent à la mère, à l'épouse, à la vierge, à l'aimée fidèle, mais furent toujours, d'une façon ou d'une autre, positivement ou négativement, liées au sexe en tant que propriété universelle de la nature humaine. Le principe créateur qui lui était inhérent se manifestait de préférence dans la sphère de l'irradiation de l'amour sous toutes ses formes. C'est beaucoup plus l'enfantement que la création qui est propre à la nature féminine. Par enfantement, il faut entendre non seulement la procréation d'enfants au sens limité du terme, mais aussi tout don de son énergie et de sa matière, c'est-à-dire le principe cosmique par distinction d'avec le principe personnel. La femme est l'âme du monde et de la terre, qui engendre et abrite dans son sein. Son principe n'est pas seulement celui de la maternité, mais aussi celui de la virginité, c'est-à-dire la source de la chasteté. Et dans cette qualité qui lui est inhérente, elle provoque chez le principe masculin un culte et une vénération. L'image idéale de la féminité nous est offerte dans la Vierge Mère. La femme est moins un créateur que l'inspiratrice de la création masculine. Plus intuitive que l'homme, elle collabore par ce sens particulier à sa création. Malheureusement, il n'est pas rare aussi qu'elle l'étouffe en exigeant une idolâtrie, en créant une tyrannie de l'amour ; en effet, elle peut l'entraver et l'asservir par l'élément du sexe ou de l'espèce, que ce soit en qualité d'hétaïre, ou en qualité [315] de mère de famille, qui refuse de connaître autre chose que la lignée et ses intérêts. La création est liée à l'Eros et l'idéal créateur est un idéal érotique. Mais l'Eros comporte une dualité et une contradiction et peut aussi bien élever et libérer, qu'assujettir et dégrader. Là gît toute la complexité du rôle de la femme dans la création humaine.

À l'époque archaïque de l'humanité, la femme joua apparemment un rôle prédominant, mais par la suite, le principe masculin la dompta et l'asservit. Tout ce que la nature féminine détient en puissance, ne peut se déployer durant cette période d'esclavage. Mais l'heure de sa libération et de la manifestation de toutes ses possibilités a sonné. Son rôle s'accroît et s'étend à nouveau. Toutefois, ce processus est double comme tous les processus. En effet, s'il existe une bonne émancipation, il en existe aussi une mauvaise qui entraîne avec elle la déformation et la perversion de l'éternelle féminité, une imitation chimérique de l'homme. Cette émancipation avilit la femme, en fait un homme de

deuxième catégorie et la prive d'originalité. Le phénomène du principe féminin n'est religieusement et moralement significatif que dans toute sa profondeur et son originalité authentiques, que dans ses possibilités effectives, dans sa génialité distincte de celle de l'homme. Le principe masculin est toujours, par excellence, le porteur de l'élément personnel. Mais ce principe, lorsqu'il s'est scindé du principe féminin, est impuissant, abstrait et incapable d'affirmer l'image idéale de l'être humain. Sans le principe féminin, le chevalier est tout aussi inconcevable que le créateur. Pour conclure, disons que l'homme est appelé à l'héroïsme dans toutes les sphères de la vie et que c'est dans cette vertu qu'il faut voir le trait le plus universel de sa figure.

10. — LE SYMBOLISME ET LE RÉALISME DANS L'ÉTHIQUE.

Retour à la table des matières

Une des tâches spirituelles et morales les plus importantes consiste à vaincre le nominalisme et le symbolisme dans l'éthique au nom du réalisme et de l'ontologisme. Pour ce faire, il faut distinguer la morale du symbolisme [316] de celle du réalisme et reconnaître ouvertement que c'est presque toujours la première qui prédomine. Par morale symbolique, nous entendons la morale qui aspire non pas à la transfiguration réelle de la vie, mais à des actes de caractère conventionnel. La vie spirituelle étant comprise comme vie symbolique, elle finit par ne plus désigner une transfiguration de la vie psychique et matérielle. Ainsi, l'on affirmera la fraternité comme une symbolique spirituelle, la réduisant à des paroles et à des gestes déterminés, sans ressentir intérieurement aucune union religieuse et spirituelle et en éprouvant même de l'hostilité. Nous nous heurtons constamment à cette fraternité symbolique dans le monde chrétien, notamment chez le clergé, et elle dégénère fatalement en une hypocrisie conventionnelle. La vie de l'État, celle de la famille ou de la société mondaine sont imprégnées de cette morale se limitant à des signes extérieurs. Au lieu de pratiquer réellement le bien, on se borne à le manifester extérieurement. Ce que l'on considère comme important, significatif et digne, c'est de donner certaines marques de respect ou de vénération, d'amour ou de pitié.

On pourrait qualifier la moralité de ces gestes d'éthique rituelle. Dans cette catégorie, rentre la politesse, dont le caractère est symbolique, bien que sa portée dans la vie morale soit prodigieuse et encore insuffisamment appréciée. Elle est l'expression conventionnelle du respect à l'égard de tout homme, et c'est pourquoi, de toutes les formes de la symbolique, elle est peut-être la plus réaliste. En somme, l'éthique de la loi est toujours rituelle, du fait qu'elle exige de l'homme une certaine conduite et certaines actions, indépendamment de ce qu'il est par lui-même, et sans se soucier de savoir si ces gestes correspondent à une transfiguration réelle. Elle lui prescrit d'agir comme s'il respectait et aimait, alors qu'en réalité il méprise et exècre ; elle le contraint à simuler une bonne conduite et une conscience pure, alors qu'il est un être vil et sans scrupule.

L'éthique symbolique dérive du sacrementalisme, alors que l'éthique réaliste procède du prophétisme. La première se traduit par une vénération de l'ordre hiérarchique, qui symbolise toujours quelque chose, et par une absence de respect et d'attention à l'égard de l'homme, de la personne unique et irremplaçable. L'éthique symbolique n'est pas humaine, alors que l'éthique réaliste, qui exige [317] une transfiguration, une réalisation effectives du bien et de la vérité dans la vie, l'est profondément. Son principe fondamental consiste à ne pas faire de bonnes actions conventionnelles, mais à être bon, à irradier la qualité de la bonté ; à ne pas donner de marques conventionnelles d'amour, mais à être aimant, à irradier l'amour ; à ne pas vénérer l'ordre hiérarchique dans lequel la perfection n'est que symbolisée, mais à vénérer l'homme, sa qualité, et la mise en pratique effective de cette perfection. La morale évangélique n'est pas symbolique, elle est réaliste ; elle nous exhorte à une perfection semblable à celle du Père Céleste, à la recherche du Royaume de Dieu, c'est-à-dire à la transfiguration réelle. Elle est orientée vers la profondeur du cœur humain, autrement dit, vers la source de la vie parfaite. Dans l'éthique, il est plus aisé d'atteindre le symbolisme que le réalisme. Et nous dirions même que le bien peut être symboliquement manifesté, mais qu'il est quasiment impossible de le réaliser en fait. C'est d'ailleurs le reproche que l'on adresse à l'éthique évangélique. Mais ici tout dépend de notre position spirituelle, de notre volonté primitive et de notre conscience, de la voie qu'elles adopteront et qui les mènera soit vers des actions et des signes symbolisant le bien, soit vers la réalisation effective du

bien, vers la transfiguration de notre cœur. Le réalisme dans l'éthique correspond aussi à la victoire de la spiritualité. Si l'éthique symbolique est, en quelque sorte, une éthique psychique, dans laquelle la spiritualité n'est que symbolisée, l'éthique réaliste est une éthique de la spiritualité, dans laquelle celle-ci est effectivement atteinte et maîtrise la vie psychique.

À vrai dire, les hommes s'en tiennent à des symboles de toutes sortes, pour n'avoir pas à réaliser le bien, à prendre sur eux la tâche difficile de la victoire réelle de la spiritualité. Même l'attente de l'Antéchrist peut être un symbolisme entravant la réalisation effective de la vérité chrétienne dans la vie. Il est plus facile, en effet, de sanctifier la vie symboliquement, que de la transfigurer réellement. Pour l'éthique réaliste, la lutte avec le mal correspond à une lutte spirituelle. Et cette lutte, cette croissance spirituelle et cette régénération doivent avoir la priorité sur l'ascèse conventionnelle de la loi, sur les œuvres extérieures. Le réalisme et le symbolisme éthiques sont liés au réalisme et au symbolisme religieux. Par le [318] culte et l'adoration, par des manifestations conventionnelles, rhétoriques et doctrinales, l'homme cherche à se racheter devant Dieu de ce qu'il ne réalise pas la perfection dans la vie. La perfection est transférée de l'homme sur des signes et des symboles, sur des mots et des doctrines. Là le nominalisme s'avère victorieux. La rhétorique morale et conventionnelle, l'élévation symbolique intoxique entièrement la vie morale de l'humanité. Les vœux prononcés en état d'affectivité émotionnelle, que ce soit celui du célibat, de la fidélité éternelle, ou de l'état monastique, sont éminemment dangereux. L'habitude joue un rôle considérable dans la vie morale. La morale symbolique se cristallise en elle et y agit automatiquement. C'est pourquoi l'éthique réaliste doit la combattre avec énergie. Le réalisme dans l'éthique correspond à une véracité ontologique, à un amour de la vérité totalement inaccessible à l'éthique de la loi. Il correspond à une aspiration à l'humanitarisme authentique.

Transfigurer et régénérer réellement la nature humaine, c'est atteindre la beauté, qui est aussi la bonté ontologique. En effet, quand le bien s'accomplit réellement, sans se borner à être un légalisme symbolique, il s'identifie au beau. La fin suprême est la beauté de la créature et non le bien, qui conserve malgré tout l'empreinte de la loi. La beauté sauvera le monde ; car la transfiguration du cosmos, le paradis,

le Royaume de Dieu, représentent son obtention. Dans l'art, nous n'avons que des symboles de cette beauté, celle-ci n'apparaissant réellement que dans la transfiguration religieuse de la créature. La beauté est l'idée divine relative à la créature, à l'homme et au monde, mais elle n'a pas pour mission d'étouffer la personne, l'être vivant et de le réduire en instrument. Ici nous nous heurtons au dernier paradoxe de l'éthique : celui des relations entre l'individuel et l'universel, entre la vie de la personne et l'idée.

L'être individuel ne peut pas être un moyen et un instrument permettant de réaliser le supra-personnel, l'universel, l'idée. C'est là le principe immuable de l'éthique personnaliste, qui toutefois, dans son approfondissement métaphysique ne nie nullement la portée du supra-personnel et de l'universel, sachant que la personne, en tant que valeur suprême de la vie morale, n'existe pas sans la valeur de l'idée qu'elle porte en elle et qu'elle doit réaliser. [319] En somme, la personne suppose ontologiquement le supra-personnel, expression imparfaite de ce que l'existence de l'homme implique l'existence de Dieu. Par conséquent, si la personne humaine représente, pour l'éthique, la valeur suprême, c'est uniquement parce qu'elle porte en elle un principe divin, parce qu'elle est une image divine. Nous n'entendons pas par là que l'humain est un moyen du divin. Pour Dieu, la personne humaine est une fin, elle est une amie, dont il attend un amour et un exploit créateurs. Pour l'homme, Dieu est la fin, l'objet de son amour, Il est celui au nom duquel il accomplit ces actes créateurs. Le paradoxe des relations entre l'élément personnel et l'élément supra-personnel ou général —, selon une terminologie imparfaite —, se résout dans la religion du Dieu-Humanité, dans l'idée de l'amour théandrique, la seule qui n'anéantisse pas la personne. La réalisation de la beauté correspond à la déification de la créature, à la découverte du divin dans la personne. Pendant un temps elle ne nous apparaît que sous forme de symboles, mais un jour vient où elle doit se réaliser effectivement. La transfiguration réelle du monde créé et la réalisation effective de la beauté nous amènent au problème eschatologique le plus angoissant et le plus torturant, — l'éthique devant nécessairement comporter une partie eschatologique conclusive —, le problème de la mort et de l'immortalité, de l'enfer et du Royaume de Dieu.

[320]

[321]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Troisième partie

DES CHOSES DERNIÈRES. ÉTHIQUE ESCHATOLOGIQUE

Retour à la table des matières

[322]

[323]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Troisième partie :
Des choses dernières. Éthique eschatologique.

Chapitre I

LA MORT ET L'IMMORTALITÉ

Retour à la table des matières

Les éthiques philosophiques n'ont pas généralement de conclusion eschatologique. Et si même elles traitent du problème de l'immortalité, c'est sans approfondir le problème de la mort elle-même et de préférence en liaison avec la responsabilité morale de l'homme, avec les récompenses et les châtiments. Dans le cas le plus favorable, le problème s'y trouve rattaché à la nécessité de donner une fin, un achèvement aux aspirations infinies de la personne humaine. La notion de l'immortalité se fondait à l'aide de la métaphysique naturaliste, qui voyait en l'âme une substance. Mais il n'y avait là aucun contact avec le profond problème de la mort, problème fondamental pour la conscience religieuse et particulièrement pour la conscience chrétienne. Ce problème n'est pas seulement, en effet, celui de la métaphysique, il est aussi celui d'une éthique ontologique infiniment plus approfondie. C'est ce que comprirent des penseurs tels que Kierkegaard et Heidegger. Freud, dans un certain sens, lui attribua aussi une signification centrale, à laquelle d'ailleurs il a pleinement droit. Car, par rapport au problème de la mort, le problème de l'immortalité est déjà secondaire et se trouve posé le plus souvent d'une manière inexacte. Son terme même est faux, en ce qu'il semble nier le fait mys-

térieux de la mort. Quant à la question de l'immortalité de l'âme, elle relève d'une métaphysique complètement périmée.

La mort est le fait le plus profond et le plus significatif de la vie, qui élève le dernier des mortels au-dessus de la quotidienneté et de la platitude. Elle seule pose dans sa profondeur la question du sens de la vie. En effet, celle-ci [324] n'a de sens, que parce que la mort existe. Le sens étant lié à la fin, si la mauvaise infinité régnait dans notre monde, la vie eût été insensée. Et ce qui est curieux, c'est que les hommes qui éprouvent à juste titre un effroi devant la mort et qui voient en elle l'ultime mal, sont néanmoins obligés de reconnaître que l'obtention définitive du sens lui est liée. Ainsi, tout en étant le paroxysme de l'effroi et du mal, la mort se trouve être l'unique issue permettant de passer du méchant temps à l'éternité ; ce n'est qu'à travers elle que la vie immortelle peut être accessible. Par conséquent c'est en elle que l'homme met son dernier espoir. C'est là son paradoxe le plus prodigieux.

Selon la foi chrétienne, la mort est le résultat du péché et le dernier ennemi appelé à être vaincu. Et cependant elle représente, dans notre monde pécheur, un bien et une valeur. En effet, si elle provoque en nous une angoisse inexprimable, ce n'est pas uniquement du fait qu'elle est un mal, mais aussi du fait qu'elle comporte une profondeur et une majesté qui ébranlent notre monde quotidien, surpassent les forces amassées dans notre vie et qui ne correspondent qu'aux conditions de ce monde. Pour être à la hauteur de sa perception et de l'attitude qui lui est due, une intensité spirituelle et une illumination exceptionnelles sont requises. On pourrait donc suggérer, que le sens de l'expérience morale de toute la vie consiste à amener l'homme à cette appréhension et à cette attitude. Platon était dans le vrai quand il enseignait que la philosophie n'est pas autre chose qu'une préparation à la mort. Mais la difficulté ne réside qu'en une chose, c'est que la philosophie est incapable de nous apprendre par elle-même comment mourir et comment vaincre la mort. Sa doctrine de l'immortalité ne nous ouvre, sous ce rapport, aucune voie. On pourrait dire que, dans ses obtentions suprêmes, l'éthique est bien plus une éthique de la mort qu'une éthique de la vie, la mort révélant la fin, qui seule communique un sens à l'existence. La vie n'est noble que parce qu'elle comporte la mort, qui atteste que l'homme est destiné à une autre vie suprême ; sans elle, l'existence eut été vile et insensée. Mais, entre la vie

dans le temps et la vie dans l'éternité, s'étend un abîme, que l'on ne peut franchir que par la mort, c'est-à-dire par l'angoisse de la rupture. Dans ce monde, conçu comme isolé, fini et se suffisant à lui-même, tout apparaît insensé, parce que tout ce qui est [325] corruptible, transitoire, c'est-à-dire mortel, est la source du non-sens de ce monde et de tout ce qui s'y produit. Tel est un des aspects de la vérité accessible à un horizon limité. Heidegger a raison de dire que la quotidienneté (das Man) paralyse la nostalgie liée à la mort [133]. La quotidienneté ne provoque en face de la mort qu'un effroi d'ordre inférieur, qu'un frémissement devant elle, comme devant la source du non-sens.

Mais il existe un autre aspect de la vérité, généralement dissimulé à l'horizon limité : la mort n'est pas seulement l'indice du non-sens de la vie, de sa corruptibilité, elle est aussi le signe de son sens suprême. La nostalgie et l'angoisse profondes qui nous étreignent devant son mystère sont la preuve de ce que nous ne relevons pas uniquement de la surface, mais de la profondeur, de ce que nous n'appartenons pas seulement à la quotidienneté de la vie dans le temps, mais aussi à l'éternité. Or si l'éternité dans le temps nous attire, elle provoque également en nous une angoisse et une nostalgie. Celles-ci sont suscitées non seulement par la fin et la mort de ce qui nous est cher, de ce à quoi nous sommes attachés, mais, à un degré plus grand et plus profond, par l'abîme qui s'étend entre le temps et l'éternité. Liées au franchissement de cet abîme, l'angoisse et la nostalgie représentent aussi l'espoir de l'homme, espoir que le sens définitif est destiné un jour à se révéler et à se réaliser. Ainsi, si la mort correspond à l'angoisse de l'homme, elle correspond aussi à son espoir, bien qu'il ne le conçoive pas toujours et qu'il ne lui donne pas son vrai nom. Le sens, procédant d'un autre monde, embrase l'homme de ce monde et exige l'épreuve de la mort. La mort n'est pas seulement un fait biologique ou psychologique, mais aussi un phénomène de l'esprit. SON SENS RÉSIDE, EN CE QUE L'ÉTERNITÉ EST IRRÉALISABLE DANS LE TEMPS, EN CE QU'EN LUI L'ABSENCE D'UNE FIN CORRESPOND A UN NON-SENS.

Mais la mort est un phénomène qui se produit encore en deçà de la vie, elle est une réaction contre la nécessité d'une fin dans le temps, que revendique l'existence. On ne peut pas la concevoir uniquement

133 Cf. Sein und Zeit : Das moegliche Ganzsein des Daseins uns das Sein zum Tode.

comme le dernier instant de la vie, qui inaugure la venue du non-être ou l'existence d'outre-tombe. Elle est un phénomène s'étendant à [326] toute la vie, qui est une incessante agonie, une expérience de la fin en tout, un perpétuel jugement porté par l'éternité sur le temps. La vie comporte une lutte implacable contre la mort, due à l'impossibilité d'accueillir la plénitude dans le temps et dans l'espace. Le temps et l'espace sont mortifères, ils engendrent des ruptures qui se trouvent être des expériences partielles de la mort. Lorsque des sentiments humains déclinent et disparaissent dans le temps, c'est là une préfiguration de la mort. Lorsque l'on quitte, dans l'espace, un individu, un animal, un lieu ou un objet, et que cette séparation est accompagnée de la sensation qu'on ne les reverra peut-être plus jamais, on éprouve là encore une expérience de la mort. La tristesse de toute séparation, de toute rupture dans le temps et l'espace correspond incontestablement à sa tristesse.

Je me souviens de la nostalgie torturante qui m'envahissait comme enfant, à chaque séparation. Elle portait un caractère si universel que je l'éprouvais rien qu'à l'idée de ne plus revoir le visage d'un individu qui m'était inconnu et étranger, la ville que je traversais accidentellement, la chambre dans laquelle je m'étais arrêté pour quelques jours, l'arbre devant lequel je passais, le chien que j'avais croisé par hasard, etc. Cette expérience correspond, sans nul doute, à une hantise de la mort au sein même de la vie. Dans le temps et l'espace, qui n'embrassent pas la plénitude, la mort triomphe toujours, et elle évoque une vie dans l'éternité où, le sens étant victorieux, la séparation et la rupture n'existeront plus, les pensées et les sentiments humains ne connaîtront plus de déclin. La mort survient pour nous non seulement au moment où nous disparaissons nous-mêmes, mais déjà au moment où nos proches disparaissent. Nous avons dans la vie une expérience de la mort, bien qu'elle ne soit pas définitive. L'aspiration à l'éternité de l'être entier est l'essence de la vie. Toutefois, par un étrange paradoxe, cette éternité ne s'obtient qu'à travers la mort, qui est la destinée de tout ce qui vit dans le monde. Et plus la vie est complexe, plus son niveau est élevé, plus elle en est menacée. Les montagnes vivent, en effet, plus longtemps que les hommes. Le Mont Blanc apparaît plus immortel que le saint ou le génie. Même les objets jouissent d'une résistance relativement supérieure à celle des êtres vivants.

La mort a un sens positif, tout en étant le mal le plus [327] effroyable. C'est elle que nous trouvons au fond de toute mauvaise passion. Le meurtre, la haine, l'animosité, la dépravation, la jalousie, la vengeance peuvent tous lui être ramenés. L'amour-propre, la cupidité, l'ambition sont mortifères par leurs résultats. En somme, il n'existe pas d'autre mal que la mort et le meurtre. La mort est le « méchant » résultat du péché, et une vie sans péché eût été immortelle. La mort est la négation de l'éternité et c'est en ce point que résident son mal ontologique, son hostilité à l'être, ses tentatives de ramener la création au non-être. Elle résiste à la création du monde par Dieu, veut affranchir la créature par un retour à la liberté pré-originelle. La créature qui, dans son péché s'oppose à l'idée et au dessein que Dieu a d'elle, n'a qu'une issue : la mort. Et celle-ci témoigne négativement de la force divine dans le monde et du sens divin se manifestant dans le non-sens. On pourrait même suggérer que le monde serait parvenu à réaliser son dessein athée d'une vie infinie, — mais non éternelle —, si Dieu n'existait pas ; mais comme Il existe, ce dessein est irréalisable et la mort s'y substitue.

Le Fils de Dieu, le Rédempteur et le Sauveur, Saint et exempt de péché, devait accepter la mort et, par là même, la sanctifier. D'où la double attitude du christianisme à son égard. Christ par sa mort a vaincu la mort ; et son sacrifice volontaire, provoqué par le mal du monde, ne peut être considéré que comme un bien et une valeur suprême. Dans la vénération de la Croix, nous nous inclinons devant la mort libératrice et victorieuse, qui se transfigure et mène à la vie. Et toute l'existence de ce monde doit passer par la mort, par la crucifixion, faute de quoi elle ne pourrait atteindre la résurrection, l'éternité. La mort n'est pas définitive et lorsqu'elle est comprise comme un moment du mystère de la vie, le dernier mot ne lui appartient pas. Se révolter contre elle, c'est résister à Dieu. Et cependant nous sommes appelés à la combattre héroïquement et à la vaincre, à arracher son aiguillon. L'œuvre du Christ dans le monde peut être regardée avant tout comme cette victoire, comme la préparation de la résurrection et de la vie éternelle. Le bien constitue la vie, sa force, sa plénitude, son éternité.

La mort se trouve être le paradoxe le plus prodigieux du monde, inintelligible pour la pensée rationnelle. Elle est une folie devenue banalité. En effet, la quotidienneté a [328] émoussé le sentiment de sa

paradoxalité et de son irrationalité. Et dans ses résultats les plus rationalisés, elle s'efforce d'oublier la mort, de la dissimuler aux hommes, de la rendre inaperçue. En elle, triomphe un esprit opposé à cette prière chrétienne qui demande que son souvenir nous soit gardé. Par là les hommes de la civilisation contemporaine se tiennent incommensurablement plus bas que les Egyptiens antiques. Le paradoxe de la mort s'exprime non seulement dans le domaine moral, mais aussi dans le domaine esthétique. En effet, la mort est affreuse, la décomposition, la perte de toute figure et de toute face, le triomphe des éléments inférieurs du monde matériel qui s'y manifestent, semblent atteindre les dernières limites de la monstruosité. Et cependant elle est magnifique : elle ennoblit le dernier des mortels, l'élevant au même degré que les premiers, elle triomphe de la laideur de la platitude et de la quotidienneté. Il y a un moment où le mort paraît plus beau, plus serein, plus harmonieux, qu'il ne l'était vivant. Les sentiments hideux et méchants s'évanouissent en sa présence. La beauté, le charme du passé sont liés au fait ennoblissant de la mort, car c'est précisément elle qui le débarrasse de ses souillures, le marquant du sceau de l'éternité. Par conséquent, si elle comporte une décomposition, elle comporte aussi une purification. Rien de ce qui est avarié, corrompu et corruptible ne résiste à son épreuve. Seul, ce qui est éternel parvient à la surmonter. Et quelque triste que ce soit, il faut se résigner à reconnaître que la gravité de la vie lui est liée et qu'elle ne se révèle que devant son mystère. La signification morale de l'homme n'apparaît que dans l'épreuve de la mort, de cette mort dont sa vie même est saturée.

Mais en dépit de ces considérations, il est incontestable que notre tâche morale consiste à lutter contre la mort au nom de la vie éternelle. Le principe fondamental de l'éthique pourrait se formuler ainsi : — agis de telle sorte, que tu puisses affirmer en tout, partout et à l'égard de tout et de tous, la vie éternelle et immortelle, que tu puisses vaincre la mort. Il est vil d'oublier la disparition, ne fut-ce que d'un seul être vivant, de se réconcilier avec elle. La mort de la dernière et de la plus infime créature comporte quelque chose d'intolérable, et si elle n'est pas vaincue en ce qui la concerne, alors le monde n'a aucune justification et ne peut pas être accueilli. Tout et tous doivent ressusciter [329] à la vie et à la vie éternelle. En d'autres termes, nous devons affirmer un principe ontologique non seulement à l'égard des hommes, mais à l'égard des animaux, des plantes et même des objets

inanimés. L'homme doit être toujours et en tout le dispensateur de la vie, il doit irradier son énergie créatrice.

Or, l'amour pour tout ce qui est vivant, surpassant l'amour de l'idée abstraite, constitue précisément cette lutte contre la mort au nom de la vie éternelle. L'amour du Christ à l'égard du monde et de l'homme est un don de vie en abondance, une victoire sur les forces mortifères. La lutte contre la mort en soi, qui est le sens même de l'ascèse, exige que nous nous comportions envers nous-mêmes et envers les autres comme si la mort devait nous surprendre à n'importe quel moment. C'est en cela d'ailleurs qu'il faut discerner la valeur morale de celle-ci. Triomphe de la peur animale qu'elle t'inspire, mais garde en toi l'angoisse sacrée et spirituelle que fait naître son mystère. Car, en somme, c'est d'elle que naquit chez l'homme l'idée même du supra-naturel. Les ennemis de la religion, notamment Epicure, pensent qu'en la rendant responsable de la peur de la mort on la rejette du même coup. Mais ils ne parviennent jamais à nier que, dans l'angoisse sacrée que fait naître la mort, l'homme communie au mystère le plus profond de l'être, reçoit une révélation. Le paradoxe moral de la vie et de la mort s'exprimerait par l'impératif éthique suivant : — comporte-toi à l'égard des vivants comme à l'égard des mourants, et à l'égard des morts comme à l'égard des vivants. Autrement dit, souviens-toi toujours de la mort comme du mystère de la vie et, dans la vie comme dans la mort, affirme inlassablement la vie éternelle.

Si la vie est étroitement liée à la mort, elle ne l'est pas dans sa faiblesse, comme on pourrait le croire au premier abord, mais dans sa force, dans son intensité, dans sa surabondance. C'est ce que nous découvrons dans le dionysisme. C'est aussi ce qui se révèle dans l'amour. En effet, la passion, c'est-à-dire la manifestation la plus intense de la vie, contient toujours des germes de mort ; et celui qui accueille l'amour dans sa force surabondante et son tragique, est obligé de l'accueillir elle aussi. Celui qui tient trop à sa vie, fuit le destin de l'amour, le sacrifie à d'autres vocations. Par conséquent, tout en nous faisant atteindre le point culminant [330] de la vie, l'amour érotique, par un étrange paradoxe, entraîne aussi notre perte et notre mort dans le monde. Le sujet aimant est condamné à la mort et y condamne l'objet aimé. Wagner nous en donna une prodigieuse révélation musicale au second acte de « Tristan et Yseult ». La quotidienneté sociale s'efforce d'affaiblir ce lien de l'amour et de la mort, elle cherche à rendre

inoffensif le premier en procédant à son organisation. Mais, en fait, elle n'est pas même capable de le remarquer. Elle ne connaît qu'un remède contre la mort : l'enfantement. Dans la procréation, la vie lui semble vaincre la mort. Mais cette victoire qui refuse de connaître la personne, sa destinée et ses espoirs, qui ne connaît que la vie de l'espèce, est une victoire chimérique. En effet, celui qui enfante est condamné à mourir et y condamne en même temps celui qu'il procrée. D'ailleurs, la nature ignore d'une façon générale le mystère de cette victoire authentique, qui ne peut procéder que d'un monde supra-naturel. Au cours de toute leur histoire, les hommes cherchèrent à lutter contre la mort, tantôt à l'aide de l'oubli, tantôt à l'aide de l'idéalisation et de l'enivrement de la perdition. Et c'est de ce conflit que naquirent de multiples croyances et doctrines.

La notion philosophique de l'immortalité naturelle de l'âme, déduite de sa substantialité, est stérile, en ce qu'elle néglige le fait même de la mort. En partant de son point de vue, la lutte contre la corruption au nom de la vie éternelle, se trouve être inutile. Cette doctrine correspond en somme à une métaphysique rationaliste, totalement dépourvue de tragique. Le spiritualisme scolaire n'est pas une solution au problème de la mort et de l'immortalité, c'est une spéculation de cabinet de travail, éminemment abstraite et non-vitale. Et il en est de même de l'idéalisme, incapable, non seulement de résoudre le problème, mais même de le poser. L'idéalisme, tel qu'il s'exprima dans la métaphysique allemande, ignore la personne, ne voit en elle qu'une fonction de l'esprit universel et de l'idée, raison pour laquelle il est si peu sensible au problème de la mort.

En effet, on ne peut percevoir la tragédie de la mort qu'en ayant une perception profonde de la personne, qu'en la regardant comme éternelle. Car, n'est tragique que la disparition de ce qui est immortel par sa valeur et sa destination. Si la mort de l'homme nous est intolérable, c'est [331] parce que la personne qui est en lui correspond à l'idée et au dessein divins éternels, parce qu'en elle est inclue l'unité de toutes les forces et possibilités humaines. La personne ne naît pas d'un père et d'une mère, elle est créée par Dieu. L'immortalité naturelle de l'âme et du corps n'est pas donnée à l'homme engendré par un processus générique. Ce dernier dans ce monde est un être mortel. Mais il est conscient de l'image divine, de la personne qu'il porte en lui, il sait qu'il fait partie non seulement du monde naturel, mais aussi

du monde spirituel. Et c'est pourquoi il se considère comme appartenant à l'éternité ; c'est pourquoi il y aspire. Ce n'est pas l'élément psychique ou l'élément corporel, pris en eux-mêmes, qui sont éternels et immortels en l'homme, mais bien l'élément spirituel, dont l'action, en s'exerçant sur eux, forme précisément la personne, réalise l'image divine. L'homme est immortel et éternel en tant qu'être spirituel appartenant à un monde incorruptible, mais il n'est pas naturellement et de fait un être spirituel ; il ne l'est que si l'esprit triomphe en lui et maîtrise ses éléments inférieurs. L'intégralité et l'unité sont engendrées par le travail de l'esprit et c'est elles qui constituent la personnalité. L'individu naturel n'est pas encore une personne et l'immortalité ne lui est pas inhérente. N'est naturellement immortelle que l'espèce. L'immortalité se conquiert par la personne et désigne une lutte en faveur de celle-ci.

L'idéalisme enseigne l'immortalité de l'esprit impersonnel ou supra-personnel, celle de l'idée et de la valeur, mais non pas celle de la personne, dont la destinée éternelle leur est généralement sacrifiée. Fichte et Hegel nous en donnent un exemple ; cette théorie comporte une part de vérité, du fait que ce n'est pas l'homme naturel, empirique qui est immortel et qui appartient à l'éternité, mais le principe spirituel, idéal en lui. Son erreur résulte de ce que ce principe spirituel ne forme pas la personne pour l'éternité, ne transfigure pas toutes ses forces, mais s'en sépare, la livre à la corruption et à la mort, s'abstrait dans un ciel idéal et crée un esprit impersonnel et inhumain. La personne qui s'est réalisée et a atteint l'intégralité est immortelle. Mais dans le monde spirituel, elle n'existe pas isolée en elle-même, elle est unie à Dieu, à d'autres personnes, au cosmos. Le matérialisme, le positivisme sont des doctrines qui se réconcilient avec la mort, qui la légalisent, tout en s'efforçant de l'oublier et d'organiser la vie sur les sépultures. [332] Ces doctrines sont, de ce fait, banales, dépourvues de profondeur et de gravité. La doctrine du progrès est entièrement absorbée par l'avenir de l'espèce, la destinée des générations futures, et se montre totalement insensible à la personne et à sa destinée. Le progrès, de même que l'évolution, offre un impersonnalisme. Si la mort est un fait désagréable pour l'espèce qui progresse, elle n'est pour cette dernière, ni profonde, ni tragique, car elle jouit d'une immortalité. La mort n'est profonde et tragique que pour la personne et du point de vue de celle-ci. C'est à des doctrines plus élevées que sont inhé-

rentes la résignation en face de la mort, la réconciliation avec elle. La mort est alors perçue dans son tragique, mais la personne, tout en ayant pris conscience d'elle-même, n'a pas la force spirituelle de la combattre et de la vaincre. L'attitude du stoïcisme et celle du bouddhisme sont impuissantes devant la mort, mais elles sont plus nobles que les théories génériques qui la négligent totalement. L'attitude de l'âme à l'égard de la mort est toujours triste et mélancolique. En elle, se fait sentir la nostalgie du souvenir, incapable de ressusciter le passé. Quant à l'attitude pré-chrétienne, elle désigne une résignation devant le sort qui entraîne inéluctablement la mort. Seul l'esprit, seul le christianisme remporte ici une victoire.

La notion de l'immortalité personnelle était étrangère à l'antique peuple israélite. Nous ne la trouvons pas dans l'Ancien Testament. La conscience de soi ne s'était pas encore réveillée, et seule la conscience de l'immortalité du peuple, c'est-à-dire de l'espèce, lui était inhérente. C'est dans le livre de Job qu'apparaît pour la première fois la conscience de la destinée personnelle et de son tragique. Ce n'est qu'à l'époque hellénistique, précédant la venue du Christ que, dans la conscience religieuse du judaïsme, l'élément spirituel se soustrait au pouvoir de l'élément naturaliste. Nous assistons ici à une libération de la personne, qui se dégage de la vie générique et populaire dans laquelle elle se trouvait antérieurement diluée. Mais l'idée de l'immortalité ne se révèle véritablement que chez les Grecs [134]. Et là son développement est singulièrement instructif. À l'origine, l'homme était considéré comme un être mortel ; ce n'est que dans la mesure où le principe supra-humain, c'est-à-dire [333] divin se manifeste en lui que la notion de son immortalité commence à se faire jour. Ce n'est pas le commun des mortels, mais les demi-dieux, les héros, les démons qui se trouvent être dotés de l'immortalité. Une tristesse déchirante, liée à la mort de l'homme, était inhérente aux Grecs. Leur tragédie et leur poésie en sont imprégnées. Le principe humain mortel et le principe divin immortel scindés, ne se réunissent que dans les héros, dans les surhommes. Il n'y a rien de plus lugubre que la destinée de l'homme, condamné à descendre dans le royaume souterrain des ombres, et à se résigner à l'inexorabilité de son sort. La tristesse particulière des Grecs, absente de la conception biblique de la vie, provient de ce

134 Voir Erwin Rohde : Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.

qu'ayant découvert le principe humain, ils n'étaient pas parvenus à l'unir au principe divin. C'est ainsi qu'ils furent amenés à croire qu'il eût mieux valu pour l'homme ne pas naître. Ce n'est pas là le pessimisme métaphysique de l'Inde, qui rejette l'homme et voit dans le monde une illusion, c'est une tristesse humaine discernant une réalité et dans l'homme et dans le monde, car les Grecs sont éminemment réalistes. Mais leur génie ne put pas supporter longtemps ce contraste entre la destinée du monde humain et celle du monde divin. Aussi une lutte pour l'immortalité de l'homme devait-elle à tout prix s'engager.

Dans la conscience religieuse et mythologique de la Grèce, l'immortalité du divin s'était révélée parallèlement à la mortalité de l'humain. Toutefois, la pensée de l'homme pouvait communier à cette immortalité, se l'acquérir et s'élever jusqu'à elle. C'est là le thème des mystères, de l'orphisme, de la philosophie de Platon. L'âme humaine comporte un élément divin qui doit être affranchi du pouvoir de la matière. Alors elle se conquiert l'immortalité. Mais cette conquête désigne un abandon et non une transfiguration du monde matériel inférieur. L'immortalité est spirituelle et idéale. N'est immortel que ce qui l'est par la nature métaphysique des choses, en d'autres termes la mort et la corruption ne sont pas vaincues. Selon le mythe orphique, l'âme descend dans le monde matériel et pécheur et doit ensuite s'en libérer, pour réintégrer sa patrie spirituelle. Ce mythe relatif à l'origine et à la destinée de l'âme, qui exerça une telle influence sur Platon et que nous retrouvons particulièrement dans « Phédon », est l'un des plus profonds de l'humanité. La doctrine antique de la réincarnation, [334] un des rares efforts tentés pour saisir la destinée de l'âme dans son passé et son avenir, dans sa genèse et son eschatologie, lui est liée.

Le christianisme enseigne la résurrection, la victoire sur la mort, pour tout le monde créé, il est donc infiniment supérieur à la doctrine grecque qui vouait une proportion considérable de l'humanité à la corruption et à la mort. Mais le mystère de la genèse de l'âme n'y fut pas suffisamment mis en lumière. Divulguer l'élément éternel dans l'âme, ce n'est pas seulement le discerner dans l'avenir, mais aussi dans le passé. En effet, ce qui n'a surgi que dans le temps ne peut pas hériter de l'éternité. Et si l'âme humaine porte en elle l'image divine, si elle correspond à l'idée de Dieu, elle doit naître dans l'éternité et non dans le temps, dans le monde spirituel et non dans le monde naturel. Mais la conscience chrétienne, à l'encontre du platonisme, doit concevoir

ce mystère d'une manière dynamique. Un conflit en faveur de la personne, de la réalisation de l'idée divine sévit dans l'éternité. Et notre vie terrestre n'est qu'un moment du processus se déroulant dans le monde spirituel. Pour peu que nous la concevions ainsi, nous serons amenés à affirmer la préexistence dans le monde spirituel, préexistence qui n'est en aucune façon, une réincarnation au sein de la réalité terrestre. Le fait que l'homme appartient au monde spirituel éternel ne désigne pas nécessairement l'immortalité naturelle de son âme. Notre monde d'en-deçà est une arène où se livre un combat en faveur de l'immortalité et de l'éternité. Et, dans ce combat, l'esprit doit se rendre maître des éléments naturels de l'âme et du corps, en vue de leur résurrection dans la vie éternelle. Le christianisme enseigne moins l'immortalité naturelle, qui n'implique aucune lutte, que la résurrection exigeant le conflit des forces spirituelles et des forces mortifères. La résurrection désigne une victoire religieuse sur la mort ; par opposition au spiritualisme abstrait, elle refuse de livrer quoi que ce soit à la corruption. Cette victoire n'existe dans aucune des doctrines de l'immortalité, pas plus dans l'orphisme que chez Platon, ou dans la théosophie.

La vie éternelle de la personne humaine est possible et existe non pas en raison de la constitution naturelle de son âme, mais parce que le Christ est ressuscité et a vaincu les forces mortifères du monde, parce que dans le miracle cosmique de la Résurrection le sens a vaincu le non-sens. La [335] doctrine de l'immortalité naturelle scinde la destinée de l'âme humaine d'avec la destinée du cosmos, d'avec le tout universel, elle est un individualisme métaphysique. La doctrine de la Résurrection, par contre, les réunit. La résurrection de ma chair est en même temps la Résurrection de celle du monde. J'entends par chair non pas la substance matérielle de mon corps et de celui du monde, mais la chair spirituelle. Cependant la personne intégrale est aussi liée à une forme éternelle de chair et non pas uniquement à l'âme. Si la venue et la Résurrection du Christ ne s'étaient pas effectuées, la mort eût triomphé et dans le monde et dans l'homme. C'est pourquoi la doctrine de l'immortalité est profondément paradoxale. L'homme est à la fois mortel et immortel, spirituel et naturel, il appartient au temps mortifère et à l'éternité. La mort, redoutable tragédie, est vaincue à travers elle-même par la Résurrection.

Deux philosophes religieux russes, Rosanoff et Féodoroff, exprimèrent sur la vie et la mort des pensées remarquables, pensées qui sont d'ailleurs radicalement opposées. Le premier classe toutes les religions en deux catégories, selon qu'elles prennent pour fondement la naissance ou la mort, faits les plus graves et les plus profonds de la vie. Pour Rosanoff le judaïsme et presque tout le paganisme correspondent à des religions de la naissance, tandis que le christianisme est la religion de la mort. Les religions de la naissance sont celles de la vie, celle-ci provenant de la naissance, c'est-à-dire du sexe. Or, le christianisme n'a pas béni la procréation, le sexe et a en quelque sorte placé le monde sous le charme de la mort. Rosanoff lutte contre la mort, mais il ne triomphe d'elle qu'à travers la naissance, dans laquelle la vie est toujours victorieuse. Toutefois, cette victoire ne concerne que les êtres qui vont naître et ne s'applique pas à ceux qui sont morts. Par conséquent, la victoire que Rosanoff remporte n'est possible que s'il règne en nous une complète insensibilité. Pour Rosanoff, ce n'est pas la personne, mais l'espèce qui est la réalité originelle et authentique, qui est le détenteur de la vie. Dans la naissance, l'espèce triomphe de la personne : la première connaît une vie infinie, tandis que la dernière disparaît. Mais le problème tragique de la mort est précisément celui de la personne, et il est vécu dans toute son acuité lorsqu'elle a pris conscience d'elle-même comme d'un être authentique. [336] La vie florissante des générations à venir, n'élimine pas l'intolérable tragique de la mort, fut-ce celle d'un seul être vivant. Rosanoff ne connaît pas la vie éternelle, il ne connaît que la vie infinie dans l'enfantement ; c'est là un panthéisme sexuel original. Il oublie que ce n'est pas la venue du Christ qui introduisit la mort dans le monde, et que le dernier mot du christianisme n'est pas le Golgotha, mais la Résurrection et la vie éternelle. Il échappe à l'horreur de la mort dans l'élément du sexe, dans son intensité vitale. Mais le sexe déchu étant précisément la source de la mort dans le monde, ce n'est pas à lui qu'il est donné de la vaincre.

C'est d'une manière totalement différente que nous voyons Féodoroff poser et résoudre le problème. Personne n'éprouve autant que lui une souffrance devant le mystère de la mort. Tandis que Rosanoff pense aux enfants appelés à naître, à la vie de l'avenir et y trouve une source de joie, Féodoroff songe aux ancêtres disparus, à la mort du passé et y voit un sujet de tristesse. La mort, pour lui, constitue le pa-

roxysme du mal, et il trouve inadmissible que l'on se réconcilie passivement avec elle. La victoire définitive sur la mort réside pour lui non dans la naissance d'une nouvelle vie, mais dans la restitution d'une vie ancienne, dans celle des ancêtres. Et cette volonté de résurrection témoigne, chez Féodoroff, de la prodigieuse élévation de sa conscience morale. L'homme doit être celui qui donne la vie, qui l'affirme pour l'éternité. C'est là une vérité suprême, quelle que soit la manière dont on envisage ce « projet » de résurrection. Mais l'attitude de Féodoroff, bien que comportant une vérité, contient aussi une grave erreur. Tout en étant un chrétien convaincu, il ne semble pas avoir accueilli le sens rédempteur de la mort. Celle-ci n'est pas pour lui ce moment intérieur de la vie par lequel tout ce qui est péché ici-bas doit inévitablement passer. Si Rosanoff ne voit pas dans le christianisme la Résurrection, Féodoroff n'y voit pas la Croix. Tous deux voulaient lutter contre la mort au nom de la vie, l'un au moyen de l'enfantement, l'autre au moyen de la Résurrection. Mais si la conception de Féodoroff est plus près de la vérité, elle est toutefois trop unilatérale. On ne peut pas vaincre la mort en lui déclinant tout sens, c'est-à-dire ce qui constitue précisément sa profondeur métaphysique. Heidegger a raison de fonder la possibilité de [337] la mort sur le souci. Mais c'est là une source visible au monde banal. La mort est aussi un phénomène éternel dans le monde pécheur, où l'éternité eût été une calamité. L'homme peut avoir peur de la mort qui lui vient d'une maladie infectieuse et d'un accident et peut ne pas la craindre à la guerre ou en tant que martyr de sa foi et de son idée ; ce fait paradoxal témoigne de ce que l'éternité devient moins redoutable à mesure que l'homme quitte la quotidienneté pour s'élever vers un sommet.

Nous éprouvons une terreur non seulement à l'idée de la perte de la personne, mais à l'idée aussi de la disparition du monde. Il existe une Apocalypse personnelle et une Apocalypse universelle. L'état d'esprit apocalyptique est celui dans lequel l'idée de la mort atteint une intensité extrême, tout en étant une voie menant à une nouvelle vie. L'Apocalypse est une révélation de la mort du monde, bien que celle-ci n'ait pas en elle le dernier mot. Ce n'est pas seulement l'homme, les peuples et la culture qui y sont destinés, mais l'humanité dans son ensemble, l'univers entier. Et il est curieux de constater que l'appréhension que suscite en nous cette idée est plus grande que celle de notre mort personnelle. À vrai dire, la destinée de la personne et la destinée

du monde sont intimement liées, elles s'enchevêtrent par mille réseaux. Aux époques où l'état d'esprit apocalyptique fait défaut, l'obsession de la mort est atténuée pour l'homme par le sentiment de son immortalité générique, dans laquelle les résultats de sa vie et de ses œuvres sont destinés à survivre et à se perpétuer. Mais l'Apocalypse marque la fin de cette perspective, en elle chaque créature et toute la création sont placées de manière immédiate devant le jugement de l'éternité. Même l'espoir relatif d'atteindre l'immortalité et d'éterniser nos œuvres à travers nos enfants nous est refusé, tous les espoirs ayant une fin dans le temps. L'apocalypse est un paradoxe du temps et de l'éternité qui résiste à la rationalisation. La fin de notre monde survient déjà dans notre temps, bien qu'elle marque aussi la cessation de ce temps et se trouve, conséquemment par delà ses limites. C'est là une antinomie, analogue à celles de Kant [135]. Lorsque la fin viendra, [338] le temps n'existera plus. Et c'est pourquoi nous ne pouvons penser la fin du monde que d'une manière paradoxale, c'est-à-dire à la fois dans le temps et dans l'éternité. Tout comme la fin de l'homme pris individuellement, elle est un événement à la fois immanent et transcendant. Et notre angoisse et notre nostalgie sont précisément dues à cette conciliation, qui nous demeure inaccessible, de l'en deçà et de l'au delà, du temps et de l'éternité. Aussi bien pour nous que pour l'univers entier, sonne l'heure de la catastrophe imminente, du « saut » à travers l'abîme, de l'inconcevable évasion hors du temps, s'effectuant encore dans le temps. Si, dans notre temps pécheur, notre monde pécheur avait été infini, c'eût été une hallucination tout aussi atroce que la prolongation illimitée de la vie d'un être individuel. C'eût été, en quelque sorte, le triomphe du non-sens. Aussi le pressentiment de la venue de la fin ne provoque-t-il pas qu'une angoisse et une nostalgie, mais parallèlement un espoir en la révélation et en la victoire du sens. Car le Jugement dernier, appelé à être prononcé sur la personne et sur le monde, pour peu qu'on en perçoive la signification intérieure, n'est pas autre chose que l'obtention du sens, assignant aux valeurs et aux qualités leur place légitime.

Le paradoxe du temps et de l'éternité n'existe pas seulement par rapport à la destinée du monde : il s'affirme aussi quant à la destinée

135 La doctrine de Kant sur les antinomies de la raison pure est la plus géniale de toute sa philosophie. Voir *Kritik der reinen Vernunft. Die Antinomie der reinen Vernunft. Erster Widerstreit der transzendentalen Ideen.*

de la personne. En effet, on objective la vie éternelle, on la naturalise et on la confond avec une existence d'outre-tombe. Elle nous apparaît comme une sphère naturelle de l'être, différente tout simplement de la nôtre. Mais la vie éternelle, si on la prend intérieurement, est, de par son principe, d'une toute autre qualité que la vie naturelle et même supra-naturelle considérée dans son ensemble : elle est une vie spirituelle, chez laquelle l'éternité commence encore dans le temps. Si la vie de l'homme avait été intégralement transformée en vie spirituelle, si le principe esprit y avait subjugué définitivement l'élément psychique et corporel, la mort en tant que fait naturel, n'aurait jamais apparu, l'accession à l'éternité se serait effectuée sans son intermédiaire. Car la vie éternelle n'est pas la vie du futur, mais la vie du présent, la vie dans la profondeur de l'instant, où s'effectue précisément la rupture du temps. C'est pourquoi la conception qui place l'éternité dans l'avenir, en tant qu'existence d'outre-tombe, qui compte sur la mort dans le temps pour communier à [339] la vie divine, offre une erreur éthique. Dans l'avenir, en somme, l'éternité ne s'instaurera jamais, car il n'y a en lui qu'un mauvais infini. Et ce n'est que l'enfer que nous pouvons considérer sous cet aspect. Cette cessation de la projection de la vie dans le temps correspond, selon la terminologie de Heidegger, à la cessation de ce souci qui temporalise l'être. La mort existe du dehors, comme un certain fait naturel, se produisant dans l'avenir et elle désigne une temporalisation de l'être, une projection de la vie dans l'avenir. Du dedans, c'est-à-dire du point de vue de l'éternité, se révélant dans la profondeur de l'instant, la mort n'existe pas, elle n'est qu'un moment de la vie éternelle, du mystère de la vie. La mort n'existe qu'en deçà, dans l'être temporalisé, dans l'ordre de la « nature ». Et développer la spiritualité, insérer l'homme dans un autre ordre de l'être, affirmer l'éternel dans la vie, c'est la surmonter, la vaincre. Mais surmonter et vaincre la mort ne veut pas dire l'oublier et devenir insensible à son égard, c'est l'accueillir au dedans de l'esprit, où elle cesse d'être un fait naturel dans le temps, pour devenir la révélation du sens procédant de l'éternité.

L'apocalypse personnelle, comme l'apocalypse universelle, la mort des nations et des civilisations, comme celle des formes historiques de l'État et de la société désignent une évocation « catastrophique » du sens et de la vérité éternelle de la vie ; elles dénoncent leur non-observance ou leur défiguration et correspondent à leur revanche s'effec-

tuant dans les ténèbres, dans l'élément sombre du péché. Tel est le sens de toutes les grandes révolutions, qui sont une apocalypse au sein de l'histoire, comme aussi le sens des événements dramatiques et funestes se déroulant dans la vie des êtres individuels. La révélation concernant la venue de l'Antéchrist et son règne est un présage de ce qui attend un monde n'ayant pas voulu, ou n'ayant pu, observer la vérité chrétienne. Telle est aussi la loi de la vie spirituelle. Si la liberté ne réalise pas le Royaume du Christ, la nécessité réalise, elle, le royaume de l'Antéchrist. La mort attaque la vie qui ne se réalise pas selon la vérité et le sens divins. Par un étrange paradoxe, le triomphe du non-sens désigne l'avènement du sens dans l'élément pécheur. C'est pourquoi la mort, aussi bien celle de l'homme que celle du monde, ne marque pas seulement un résultat du péché et une prédominance des forces ténébreuses, mais [340] parallèlement aussi une victoire du sens, une évocation de la vérité divine, se refusant à ce que le mensonge soit éternel.

Hypothétiquement parlant, Féodoroff a raison de suggérer que la catastrophe de la fin et du Jugement dernier aurait pu être évitée, si les peuples de l'humanité s'étaient unis fraternellement en vue de l'œuvre commune : la réalisation de la vérité chrétienne et la résurrection de tous les morts [136]. Mais l'humanité, hélas ! a pénétré trop loin dans les voies du mal et du mensonge et son jugement a déjà commencé. La liberté irrationnelle et méonique forme obstacle à la réalisation du « projet » de Féodoroff, qui a mésestimé, avec trop d'optimisme, les forces du mal. Néanmoins, l'impératif de l'éthique demeure l'affirmation de l'éternité et il se traduirait par la formule suivante : — Agis de telle sorte que la vie éternelle s'entr'ouvre pour toi et que tu irradies son énergie sur toute la création.

L'éthique doit devenir eschatologique. Pour l'éthique personnaliste le problème de la mort et de l'immortalité devient primordial : il est présent dans chaque phénomène et dans chaque acte de la vie. L'insensibilité à l'égard de la mort, son oubli, inhérents aux éthiques du XIXe et du XXe siècles indiquent une insensibilité à l'égard de la personne et de sa destinée éternelle, insensibilité qui s'étend d'ailleurs à la destinée du monde. A vrai dire, l'éthique au centre de laquelle ne se tient pas le problème de la mort, n'a aucune valeur, elle est dépourvue de sérieux et de profondeur ; bien qu'elle puisse opérer avec des juge-

136 Voir sa Philosophie de l'œuvre commune.

ments et des évaluations, elle oublie l'évaluation et le jugement définitifs, c'est-à-dire le Jugement Dernier. L'éthique doit s'élaborer non pas dans la perspective du bien et du bonheur de cette vie infinie, mais dans celle de la mort inéluctable, de la victoire à remporter sur elle, de la résurrection et de la vie éternelle. L'éthique créatrice convie non pas à la création de valeurs temporelles, passagères, corruptibles, favorisant l'oubli de la mort, de la fin et du jugement, mais à la création de valeurs éternelles, immuables, immortelles, favorisant la victoire dans l'éternité et préparant l'homme à la fin.

L'éthique eschatologique ne désigne nullement un refus de création et d'activité. Les dispositions apocalyptiques [341] passives appartiennent au passé, elles désignent une décadence et une désertion de la vie. En effet, on ne saurait attendre dans l'inaction, dans la nostalgie, l'angoisse et l'effroi, la venue de la fin et la disparition de la personne humaine et du monde. L'éthique eschatologique, fondée sur l'expérience apocalyptique, exige donc de l'homme une activité et une création d'une intensité inusitée. La seconde venue du Christ suppose une préparation à la fin, fin qui dépendra de l'activité créatrice de l'homme et sera déterminée par les résultats positifs du processus universel. On ne peut pas plus attendre passivement le Royaume de Jésus que le royaume de l'Antéchrist ; il faut, d'une manière active et créatrice, lutter contre celui-ci pour préparer la venue de celui-là, que seuls les « violents » parviendront à ravir. Une conception passive des prophéties apocalyptiques correspond à un déterminisme, à un fatalisme. Or, adopter à leur égard ce déterminisme passif, c'est les naturaliser et les rationaliser, c'est nier la conciliation mystérieuse de la Providence divine et de la liberté humaine. Et regarder notre propre mort ou la mort de tout individu sous cet aspect, c'est-à-dire comme s'il s'agissait d'un fait naturel, fatal et déterminé, c'est tomber dans la même erreur.

Il faut accueillir la mort d'une manière libre et illuminée, sans se révolter contre son non-sens, mais cet accueil correspond précisément à une activité créatrice de l'esprit. Il existe une fausse activité qui s'élève contre la mort et refuse de l'accepter ; elle engendre d'intolérables souffrances. Et il existe une activité authentique qui représente une victoire de l'éternité sur la mort. En somme, l'esprit actif ne craint pas la mort ; l'effroi et l'angoisse qu'il éprouve sont infiniment plus grands que ceux qu'inspire la mort. En refusant de s'en remettre passi-

vement à elle, il la redoute bien moins elle-même, qu'il ne redoute l'enfer et les tourments éternels. En effet, en expérimentant son éternité, l'esprit actif ne regarde la mort que comme un fait extérieur ; mais il éprouve une angoisse devant la destinée et le jugement éternels, qu'il lie à ses propres efforts créateurs. Et là nous nous heurtons au paradoxe psychologique qui, pour beaucoup, demeure inconnu ou inintelligible.

L'esprit actif, vivant intérieurement et de manière immédiate, son indestructibilité et son éternité, peut non seulement ne pas craindre la mort, mais peut même la souhaiter, [342] et envier ceux pour lesquels elle met un terme à toutes choses. Il est erroné et superficiel de croire que la foi en l'immortalité est toujours consolatrice, qu'elle place les êtres dans une situation privilégiée et digne d'envie. Car si elle apporte un apaisement qui seconde la vie, elle la charge aussi d'une responsabilité illimitée. On pourrait donc suggérer avec raison que les incroyants allègent leur vie d'un fardeau que portent les croyants. Car l'idée que leur vie insensée n'est pas soumise au jugement du sens, est déjà une consolation. Et c'est précisément en raison de sa trop grande facilité et de sa quiétude, que l'incrédulité nous apparaît suspecte. A vrai dire, l'angoisse extrême et intolérable n'est pas celle que provoque la mort, mais celle que provoque l'idée du jugement et de l'enfer, à laquelle le problème de la mort aboutit inéluctablement. La victoire remportée sur la mort n'est pas la dernière, elle est encore trop orientée vers le temps. La victoire finale et définitive est celle qui doit être remportée sur l'enfer : elle est orientée vers l'éternité.

Aussi existe-t-il une tâche plus radicale que celle de rappeler à la vie les trépassés, proposée par N. Féodoroff : celle qui consiste à vaincre l'enfer. L'ultime fin à laquelle l'éthique doit tendre est la libération créatrice de tous ceux qui souffrent, de tous ceux qui subissent les tourments, qu'ils soient temporels ou « éternels », libération sans la réalisation de laquelle le Royaume de Dieu ne saurait s'instaurer.

[343]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Troisième partie :
Des choses dernières. Éthique eschatologique.

Chapitre II

L'ENFER

Retour à la table des matières

L'éthique philosophique ne s'est nullement intéressée au problème de l'enfer, qui cependant, n'est pas seulement le problème final de l'éthique, mais son problème fondamental, sans la solution duquel elle demeure superficielle. On peut s'étonner de ce que les hommes songent si peu à l'enfer et en soient aussi peu torturés. Là, plus qu'en toutes choses, se manifeste leur superficialité. L'homme est capable de se contenter d'une vie « à la surface » et la vision de l'enfer lui est alors dissimulée. Ayant perdu la conscience de la vie éternelle, il s'est libéré de ce problème torturant et en a rejeté la responsabilité. Nous nous heurtons d'emblée à l'antinomie morale, qui semble rationnellement insoluble.

L'âme tient avec elle-même un dialogue intérieur et contradictoire relatif à l'enfer, au cours duquel aucune des parties ne triomphe définitivement ; là gît tout le tragique du problème. La négation contemporaine de l'enfer rend la vie trop facile, trop superficielle et irresponsable. Quant à son affirmation, elle prive de tout sens la vie morale et spirituelle, celle-ci s'écoulant alors tout entière sous le signe du supplice. Or, par le supplice on peut tout obtenir de l'homme. Toutefois ce que l'on obtient par la peur des tourments est privé de valeur et de

signification et ne peut être considéré comme une acquisition morale et spirituelle. Tout ce que l'homme n'accomplit pas par amour de Dieu et de la vie parfaite est dépourvu de portée spirituelle, bien que le motif de la peur ait été le plus utilisé, dans le passé, pour la vie religieuse. On n'a pas porté suffisamment d'attention à cet élément du problème de l'enfer. En effet, [344] si l'enfer existe et s'il me menace, l'amour désintéressé que j'aurais pu avoir pour Dieu devient impossible, je me détermine non plus par une aspiration à la perfection, mais par un désir d'éviter les tourments éternels. L'enfer rend l'homme utilitariste, hédoniste et eudémoniste, le prive d'un pur amour pour la vérité. Il y avait une profonde vérité chez les mystiques qui consentaient à la perdition au nom de l'amour de Dieu. L'apôtre Paul notamment acceptait d'être séparé du Christ au nom de l'amour des frères. Nous retrouvons ce motif dans la mystique quiétiste, chez Fénelon, mais il fut condamné par l'eudémonisme et l'utilitarisme catholiques. Cet amour fut vécu d'une manière particulièrement profonde par Marie des Vallées, qui consentait aux peines de l'enfer pour obtenir le salut des condamnés à la perdition [137]. Les mystiques s'élevèrent toujours au-dessus de l'utilitarisme et de l'eudémonisme religieux, imprégnés d'une idée vulgarisée de l'enfer, d'un effroi devant la perdition et d'une soif de salut. L'idée de la béatitude, des souffrances éternelles, du salut et de la perdition, demeure une idée exotérique, une réfraction de la révélation de la vie divine dans la quotidienneté sociale. La religion qui se tient sous le signe de la quotidienneté comporte toujours un élément utilitaire. Seule la mystique qui s'élève jusqu'au désintéressement en est libérée. Le salut n'est pas l'ultime vérité, il n'est qu'une transcription utilitaire et vulgarisée de la vérité relative au Royaume de Dieu, à l'amour pour Dieu et à l'obtention de la vie parfaite, autrement dit relative à la déification (*δεωσισ*). Ce point de vue n'élimine d'ailleurs nullement le problème même de l'enfer et n'émousse pas la souffrance qu'il comporte. C'est ainsi que s'exprime un des interlocuteurs dans ce dialogue intérieur de l'âme.

Mais une autre voix se fait aussitôt entendre, qui évoque toutes les antimonies auxquelles nous nous heurtons quand nous pensons à l'enfer. En effet, si l'on ne peut pas le tolérer, s'il est inadmissible pour la conscience morale, on ne peut pas toutefois le rejeter simplement,

137 Voir Emile Dermengem : La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées.

cette négation s'effectuant au prix de l'abandon de certaines valeurs indiscutables. Rien de plus facile, en somme, que de nier l'enfer, en rejetant la personne et la liberté. Si la personne n'appartient pas à l'éternité, si l'homme n'est pas libre et peut être contraint à faire le bien et à accéder au [345] paradis, il n'existe pas. L'idée de l'enfer est donc ontologiquement liée à la liberté et à la personne, et non à la justice et à la rétribution. Quelque paradoxal que cela puisse paraître, il est le postulat moral de la liberté de l'esprit humain. Ce n'est pas l'idée du triomphe de la justice ou du châtiment des méchants qui le requiert, mais la nécessité pour l'homme de ne pas être violenté par le bien et introduit de force au paradis. A certains égards, l'homme jouit du droit moral de préférer l'enfer au paradis. En cela réside toute la dialectique morale relative à l'enfer.

La justification de l'enfer, fondée sur l'idée de justice, telle qu'elle se présente chez Saint Thomas d'Aquin et chez Dante, est celle qui révolte le plus et qui est la moins approfondie. Dans l'idée de l'enfer, s'exprime le sentiment intense de la personne, de son indestructibilité. Tel est son fondement ontologique. La dissolution panthéiste et la disparition de la personne en Dieu abrogent certes l'idée de l'enfer, mais elles signifient une négation de la personne. Toute évaluation opérant une division entre deux royaumes est déjà un commencement de l'enfer. Nous trouvons chez Saint Thomas d'Aquin ou Dante, un pathos de la division qui prépare l'enfer. Et tout le problème consiste à savoir comment éviter ce dernier, sans renoncer à l'évaluation et à la distinction. La lutte contre l'enfer n'implique pas toutefois la cessation de la lutte contre le mal, mais son parachèvement. Toute la question se résume en somme à ceci : l'enfer est-il véritablement un bien, comme le prétendent ses « bons » défenseurs ?

Dans le dialogue intérieur qu'elle tient sur l'enfer, dans la dialectique qui s'y révèle, l'âme se place soit à un point de vue subjectif, soit à un point de vue objectif ; elle envisage le problème soit de l'intérieur, soit de l'extérieur. D'où, nécessairement, une contradiction. En effet, on peut regarder l'enfer du point de vue de l'homme, comme on peut le regarder du point de vue de Dieu. Lorsqu'on le considère du point de vue de Dieu, c'est-à-dire en l'objectivant, il devient inintelligible, inadmissible et révoltant. On ne peut pas se faire à l'idée que Dieu a pu créer le monde et l'homme en prévoyant l'enfer, qu'il a pu préétablir ce dernier en partant de l'idée de justice, qu'il le tolère

comme un cercle diabolique de l'être parallèlement à son Royaume. Envisagé sous cet angle, l'enfer correspond à l'échec de la création. L'enfer objectivé, en tant que sphère [346] particulière de la vie éternelle, est nettement intolérable, impensable et tout simplement incompatible avec la foi en Dieu. Un Dieu admettant consciemment les tourments éternels, ne saurait être Dieu, il s'apparenterait au diable. La justification de l'enfer, en tant qu'expiation des méchants devant satisfaire les bons, n'est qu'un conte comparable à ceux dont on menace les enfants, elle ne comporte rien d'ontologique, elle est empruntée à la banalité sociale. L'idée que l'enfer puisse être la juste punition des hérésies dogmatiques est l'un des produits les plus pitoyables et les plus monstrueux de la quotidienneté triomphante. Il n'existe pas d'enfer, en tant que sphère objectivée de l'être, c'est là une idée totalement athée et l'admettre reviendrait à nier Dieu. C'est pourquoi aucune ontologie le concernant n'est possible ; toute tentative d'en élaborer une provoquant contre soi une juste indignation et une révolte.

Mais tout change, lorsque nous nous plaçons du point de vue du sujet, de l'homme. Alors une autre voix parle, et l'enfer nous devient accessible : il est vécu dans l'expérience humaine. En effet, impensable en tant que sphère objective de l'être, l'enfer est admissible en tant que sphère subjective ; tout comme le paradis, il devient un symbole de l'expérience spirituelle. Son expérience correspond à un isolement dans le sujet, à une impossibilité d'intégrer l'être objectif ; c'est une absorption en soi, pour laquelle l'éternité se clôt, ne laissant subsister que le mauvais infini. L' « enfer éternel » est une conjonction de mots vicieuse et contradictoire, l'enfer étant précisément une négation de l'éternité, une impossibilité d'y accéder et d'y communier. Il ne peut exister aucune éternité infernale, il ne peut exister qu'une éternité divine. Toutefois, un mauvais infini de tourments peut se déployer dans le sujet. L'expérience, où fut puisée l'idée de l'enfer éternel, est celle que vit l'homme, dans la sphère subjective, comme n'ayant pas de terme. Il nous est donné de connaître des souffrances qui nous paraissent infernales, précisément parce qu'elles nous semblent infinies. Mais cette infinité n'a rien à voir avec l'éternité ni avec l'être objectif : elle est déterminée par l'isolement du sujet dans sa souffrance solitaire. Objectivement, elle peut ne durer qu'un instant, qu'une heure ou qu'un jour, bien qu'on l'intitule éternelle.

L'enfer n'existe nulle part en dehors de cette sphère illusoire, [347] non-ontique, de l'isolement du sujet en lui-même. Il est une durée infinie dans le temps. Son supplice est précisément temporel, du fait qu'il se trouve dans le méchant temps. Ne sont dans l'enfer que ceux qui demeurent dans le temps, sans passer dans l'éternité, que ceux qui demeurent dans la sphère subjective isolée, sans s'intégrer à la sphère objective du Royaume de Dieu. Mais on ne peut demeurer dans le temps que « pour un temps », on ne peut pas y séjourner *ad eternum*. Néanmoins, si l'enfer est par son essence une sphère illusoire, il peut être pour l'homme la plus grande réalité psychologique et subjective ; tout en étant une fantasmagorie, qui ne saurait être éternelle, il peut être vécu, par lui, comme infini.

Les fantasmes que créent les passions précipitent l'homme dans l'enfer. C'est ainsi que se tisse la trame illusoire des cauchemars et des songes, dont l'homme ne peut se réveiller dans l'éternité, mais qui, précisément pour cette raison, ne sauraient être éternels. Ces cauchemars infernaux n'ont rien d'objectivement ontique. Ce n'est nullement la justice objective de Dieu qui détermine l'homme à les vivre, mais sa propre liberté irrationnelle, l'attirant au non être pré-originel. Toutefois, ce non-être acquiert un caractère infernal après l'expérience de l'être, après celle de la vie dans le monde divin. En effet, l'épreuve des tourments infernaux n'est possible, pour la créature, que dans la mesure où l'image de Dieu ne s'est pas définitivement assombrie en elle, où la lumière divine éclaire encore les ténèbres des mauvaises fantasmagories. Si cette image et cette lumière divines disparaissaient, les tortures cesseraient, et il en résulterait un retour définitif au non-être. Car la perdition absolue n'est pensable, qu'en tant que non-être ignorant toute souffrance. Dans le supplice infernal, ce n'est pas Dieu, mais l'homme lui-même qui s'inflige une torture ; toutefois, il se l'inflige par l'idée qu'il a de Dieu. La lumière divine devient la source de ses tourments, en ce qu'elle évoque devant lui ce à quoi il était destiné. La lutte contre les forces de l'enfer correspond à une lutte en faveur d'une sobriété, d'une vigueur et d'une intégralité de la conscience telles, qu'elles soient capables de réveiller l'être, dans l'éternité, de cet effroyable cauchemar se prolongeant en quelque sorte dans le temps infini. La fantasmagorie infernale marque la perte de l'intégralité de la personne et de la force synthétisante de sa conscience, [348] mais en elle, bien que sous une forme fractionnée,

l'une et l'autre perpétuent leur existence et leurs rêves. Ces éléments déchiquetés de la personne connaissent une solitude absolue.

L'affranchissement des rêves torturants, qui correspondent à un état intermédiaire entre l'être et le non-être, s'effectue soit par la victoire de la conscience intégrale de la personne, par son retour à l'être authentique et son passage dans l'éternité, soit par la destruction définitive du conscient fractionné et son intégration au non-être absolu. L'homme procède du subconscient, passe par le conscient, et se dirige vers le supra-conscient. L'intégralité et la plénitude ne s'obtiennent que dans la vie supra-consciente. Notre vie « consciente » renferme en elle, depuis la naissance jusqu'à la mort, des états rêveurs qui préfigurent le cauchemar de l'enfer. Ces états sont créés par les passions pécheresses. En eux, le conscient est mutilé par le subconscient non-illuminé et non transfiguré. Mais la vie de l'homme connaît d'autres rêves et d'autres songes qui comportent une préfiguration du paradis, dans lesquels la vie du supra-conscient s'entr'ouvre et le subconscient se transfigure et s'élève.

En somme, le problème de l'enfer correspond au problème des corrélations du subconscient, du conscient et du supra-conscient. La lutte contre l'enfer coïncide avec le réveil du supra-conscient, c'est-à-dire de la vie spirituelle, sans laquelle les relations du subconscient et du conscient engendrent des cauchemars. Le conscient ne représente pas par lui-même l'obtention de l'intégralité de la personne. Or c'est uniquement cette intégralité qui permet de lutter contre ses éléments épars qui précipitent dans l'enfer. L'intégralité disparaît dans l'enfer, en raison de l'absorption et de l'isolement de la personne en elle-même, de son égocentrisme, de sa méchante solitude, c'est-à-dire d'une impuissance à aimer. Nous connaissons cet état de choses, pour l'avoir constaté dans l'expérience de notre vie, qui se déroule dans la zone intermédiaire du conscient. L'intégralité originelle subconsciente et élémentaire nous est refusée après l'éveil du conscient et l'expérience de son dédoublement. Il ne s'agit plus, dès lors, que d'un mouvement en hauteur, vers le paradis du supra-conscient, ou d'une chute dans les états infernaux conservant des fragments du conscient. La douleur et le tourment sont liés [349] au conscient, mais celui-ci ne peut pas être détruit définitivement. Son apparition marque un déchirement et lui-même languit après l'intégralité. Toutefois son dédouble-

ment peut dégénérer en une dissociation totale, dans laquelle la douleur et la souffrance s'intensifieront.

Chez l'homme, le conscient diurne et vigilant n'est pas aussi radicalement scindé de l'inconscient nocturne et rêveur, que l'imagine la quotidienneté. Dans le monde antique, à l'aube de l'histoire, cette distinction était encore moins délimitée et l'homme confondait le « songe » avec la « réalité ». C'est là d'ailleurs l'atmosphère qui présida à la création des mythes. L'idée de l'enfer ne se précisa tout à fait que dans la conscience chrétienne. En réalité, elle s'était engendrée chez les peuples antiques, mais ceux-ci ne l'avaient pas rattachée à l'idée de pénalité. Hadès, le royaume souterrain des ombres, lieu intermédiaire entre l'être et le non-être, était le triste destin des mortels. Le Grec antique ne connaissait rien qui puisse en délivrer. L'idée de l'existence post-mortelle de l'âme était liée à l'existence des dieux chtoniens. C'est là que s'engendre la trame psychique des cauchemars infernaux, les visions d'une demi-existence souterraine, crépusculaire et torturante. La conception tragique du monde, qu'avaient les Grecs, se réconciliait avec la triste destinée des humains. Or, son atrocité provenait de ce que les mortels n'étaient pas soumis à une mort définitive, de ce qu'une demi-vie, une demi-conscience, un demi-être, semblable à un triste rêve dont l'homme n'est pas en mesure de s'éveiller, leur étaient réservés. L'aristocratie grecque organisa l'Olympe au-dessus de ce royaume souterrain. C'est dans les mystères que le Grec antique cherchait la victoire définitive sur la mort et la communion à l'immortalité authentique. Mais chez lui, la notion de l'existence de deux camps, celui des « bons » et celui des « méchants », la notion de la lutte de deux principes universels et de la victoire remportée sur Satan, était relativement peu exprimée. Le dualisme religieux et moral était surtout inhérent à la conscience persane et il atteint une intensité particulière dans le manichéisme.

On ne saurait contester que l'eschatologie biblique ait subi son influence et que l'idée du diable et de son règne, que nous retrouvons dans le christianisme, remonte à cette source. En réalité, la conscience chrétienne ne parvint [350] jamais à se libérer des éléments manichéens. Lorsque la conception de l'enfer se fut cristallisée, l'antique sentiment de vengeance, transféré du temps dans l'éternité, s'y ajouta. Nous le constatons notamment chez Dante. Et l'antipathie que Féodoroff portait à l'auteur de la *Divine Comédie*, qu'il considérait comme

le génie de la vengeance, est parfaitement compréhensible. La conscience humaine se représentait l'enfer sous deux formes : soit comme la triste destinée et la perdition de l'humanité en général, le salut n'existant pas et le Royaume de Dieu n'étant destiné qu'aux dieux ; soit comme le triomphe remporté par la justice pénale sur les méchants, après que se fut révélé le salut des bons. La vision originelle de l'enfer correspond aux lamentables rêves de l'humanité pécheresse, qui ignorait le salut, étant à la fois incapable de vivre dans l'éternité et de mourir définitivement. La seconde vision est créée par ceux qui découvrirent le salut : l'enfer est destiné aux « méchants » par ceux qui se regardent comme « bons ». Il est impossible d'admettre que l'enfer fut créé par Dieu ; il ne peut l'être que par le diable, par le péché humain. Mais par malheur, s'il est créé par les « méchants » et le « mal », il est créé pour eux, dans une mesure beaucoup plus grande, par les « bons » et le « bien ». Les « méchants » créent l'enfer pour eux-mêmes, tandis que les « bons » le créent pour autrui, et c'est durant des siècles que ceux-ci en affirmèrent et en fortifièrent cette conception. Ce fut là un courant puissant de la pensée chrétienne, pénétré d'une notion anti-évangélique de la justice. Les premiers docteurs grecs de l'Église en furent les moins responsables. Cette tendance fut principalement celle de la pensée occidentale, en commençant par Saint Augustin et en finissant par Saint Thomas d'Aquin et Dante [138]. Cette conception de l'enfer, créé par les « bons » pour les « méchants », triomphe dans tous les catéchismes et dans tous les cours officiels de théologie. Elle s'appuie sur des textes évangéliques, qui sont pris littéralement, sans en pénétrer le langage imagé et sans en comprendre la symbolique. Si actuellement, cette interprétation trouble la conscience chrétienne, elle ne faisait que la réjouir antérieurement.

[351]

Toutes les antinomies, liées au problème de la liberté et de la nécessité, sont non seulement appliquées à la nature de l'enfer, mais s'intensifient dans cette adaptation, engendrant de nouvelles difficultés. En effet, si par humanitarisme, nous admettons la nécessité, autrement dit la déterminabilité, du salut universel, nous sommes obligés

138 Voir Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. Tixeront est catholique, mais très objectif, il avoue que la notion du salut universel était plus inhérente à l'Orient et celle de l'enfer à l'Occident.

de rejeter la liberté de la créature. C'est ainsi que la doctrine d'Origène sur l'apocatastasis se heurte à sa propre théorie de la liberté. Selon elle, toute la créature sera contrainte, en définitive, d'entrer au Royaume de Dieu. L'enfer existe, mais il n'est que temporel. Or, sous cette forme, l'enfer se réduit toujours au purgatoire et acquiert une signification purement pédagogique. Dans le dialogue intérieur tenu sur l'enfer, les paroles d'Origène correspondent au sentiment permanent d'une partie de l'âme humaine [139]. Quand Origène nous dit que le Christ demeurera sur la croix et que le Golgotha se prolongera tant qu'il restera un seul être en enfer, il proclame une vérité éternelle. Et cependant nous devons reconnaître que l'idée de la prédétermination du salut est une rationalisation du mystère des destinées finales, du mystère de l'eschatologie. Mais alors l'affirmation opposée, qui soutient la prédétermination de l'enfer dans la conscience divine et la prédestination à la damnation est-elle plus acceptable ? Elle l'est encore moins, assurément. Et sous ce rapport, Origène est supérieur à Calvin, et comporte une plus grande vérité morale que Saint Augustin. Nous venons buter ici à l'antimonie fondamentale, que connaît l'âme, lorsqu'elle est torturée par le problème de l'enfer : la liberté de l'homme, de la créature, n'admet pas de salut imposé, déterminé, et cette même liberté s'élève contre l'idée de l'enfer en tant qu'irrévocable destinée. Nous ne pouvons pas rejeter l'enfer, parce que nous nous heurtons alors à la liberté, et nous ne pouvons pas le reconnaître, parce que la liberté s'élève contre cette admission. Quelle est donc la solution ?

En réalité, l'enfer correspond à la liberté méonique, irrationnelle et sombre, ayant dégénéré en une adversité [352] inévitable. La conscience chrétienne nie l'existence de la fatalité, au sens antique du terme, comme étant incompatible avec Dieu et avec la liberté humaine, sans comprendre qu'elle l'introduit dans sa foi grâce à la notion de l'enfer. On m'opposera, il est vrai, que l'enfer est le destin des « méchants » et que les « bons » l'ignorent et en sont libres. Mais cette objection demeurera à la surface, car la liberté des « méchants » n'en demeure pas moins une liberté fatale. Et cette liberté sombre et méchante qui n'a pas subi l'action de la grâce, qui peut renoncer au

139 Au XIXe siècle, Jean Reynaud fut un origéniste séduisant. Voir son ouvrage *Terre et Ciel*, où se trouvent d'intéressantes pensées sur l'enfer, exprimées, comme toujours chez lui, sous forme de dialogue entre un théologien et un philosophe.

paradis et lui préférer l'enfer, est un destin que le christianisme reconnaît. Cette prédilection pour l'enfer se trouve être une fatalité pesant sur la créature.

L'antinomie de la liberté et de la nécessité ne s'exprime pas seulement par rapport à l'homme, mais aussi par rapport à Dieu. Et l'impossibilité que nous éprouvons à la résoudre engendre la doctrine de la prédestination. En effet, si Dieu prévoit, ou plus exactement sait, de toute éternité, vers quoi se tournera la liberté, dont il a lui-même doté la créature, il a par cela même prédestiné certains au salut et d'autres à la perdition. Cette redoutable doctrine transforme en destin non plus la liberté, mais Dieu lui-même. Elle est une des rationalisations du mystère des destinées finales et assurément la plus révoltante. Mais l'enfer n'en demeure pas moins un destin : soit celui de la prédestination divine, soit celui de la liberté humaine. L'antinomie demeure insoluble et le dialogue intérieur de l'âme humaine, impuissant à trancher la question, se prolonge. En somme, ce dialogue lui-même représente déjà un séjour dans le feu de l'enfer. Cette dialectique peut être poussée si loin, qu'elle finira par reconnaître que Dieu lui-même est passible de l'enfer. C'est d'ailleurs à quoi aboutit ce remarquable et profond écrivain de la France contemporaine, Marcel Jouhandeau, lorsqu'il écrit en des lignes poignantes : « La mélancolie que je peux lui donner est terrible : tous les Anges ne le consolent pas de moi. Et qui d'autre que Lui sait, si ce n'est pas « le péché de Dieu », son unique faiblesse, que de m'aimer ; si, m'aimant, Dieu ne mérite pas de partager l'Enfer qu'il me promet ? L'enfer n'est pas ailleurs qu'à la [353] place la plus brûlante du Cœur de Dieu » [140]. Ces lignes posent ici la question inéluctable des souffrances que Dieu connaîtra lui-même, si son aimé brûle dans le feu de l'enfer.

L'enfer correspond à l'idée d'une fatalité prolongée éternellement ; car il ne comporte plus la liberté ou la grâce qui permettraient de s'y soustraire. Quand nous pensons à l'enfer, nous pensons à quelque chose de définitivement fatal et d'irrémédiable. La liberté qui conduit à l'enfer est reconnue, mais celle qui permettrait de s'en évader ne

140 Voir son remarquable roman : *Monsieur Godeau intime*. Cet ouvrage analyse, selon la pneumatologie et la métaphysique, les profondeurs sataniques. Nous trouvons aussi chez William Blake des pensées intéressantes sur le sujet. Voir : *Le Mariage du Ciel et de l'Enfer*, dans les *Premiers Livres prophétiques*.

l'est pas : l'enfer comportant une « entrée libre », mais pas d' « issue ». Ainsi, dans le dessein divin relatif au monde, entre le principe d'un sombre destin, encore plus effrayant que la fatalité de la conscience antique. Et c'est lui qui pèse sur la conscience des chrétiens. L'enfer, en tant que sphère ontologique particulière, désigne soit l'échec du dessein divin, soit une fatalité consciemment admise dans ce dessein. Appeler ce sort un triomphe de la justice divine, c'est dénaturer la vérité, car il est impossible de considérer que les tourments dans l'éternité, en tant que châtiment infligé pour des crimes commis dans le temps, puissent être une preuve de sa réalisation. L'éternité et le temps sont incommensurables. Si déjà nous devons rechercher la justice, ce serait plutôt dans la doctrine de la réincarnation et du Karma ; car en elle, ce n'est pas l'éternité, mais le temps qui répond du temps, et la possibilité d'une nouvelle et plus grande expérience que celle qui fut une fois donnée à l'homme, de la naissance à la mort, y est admise. Cette doctrine théosophique est inacceptable pour la conscience chrétienne. Mais il est indispensable de reconnaître toutefois que la destinée humaine ne peut être définitivement fixée qu'après une expérience dans les mondes spirituels, infiniment plus grande que celle qui nous échoit dans la brève vie terrestre.

L'enfer est la conséquence poussée à l'extrême d'une certaine orientation de la volonté morale, qui, hélas ! prédomine dans la conscience de l'humanité. C'est celle qui scinde radicalement le monde en deux royaumes : celui [354] des « bons » et celui des « méchants », royaumes qui trouvent leur achèvement soit dans le paradis, soit dans l'enfer. Et même ceux qui ne portent jamais leur réflexion sur des problèmes théologiques, désirent et affirment l'enfer. Les « méchants » y sont refoulés, ils le sont déjà dans cette vie, dans ce temps. Il est question ici d'un refoulement moral, bien entendu, car physiquement la domination peut être leur apanage. En tant que sphère objective, l'enfer est par excellence la création des bons, à qui il apparaît être le couronnement de la justice. J'insiste sur les termes « sphère objective », car, en tant que sphère subjective, il s'applique aussi à leur vie, comme une expérience qui leur est familière. La volonté humaine qui procède à une division radicale du monde en deux parties, conçoit l'enfer comme un bagne éternel, où les « méchants » isolés, ne peuvent plus nuire aux bons. Cette idée de l'enfer, éminemment humaine, n'a rien de divin ; elle se représente l'achèvement de la

vie universelle comme se déroulant non pas « par delà le bien et le mal » de notre monde pécheur, mais en deçà. La possibilité d'une victoire ontologique sur le mal, c'est-à-dire d'une illumination et d'une transfiguration des méchants, n'est pas envisagée ; bien plus, l'orientation vers cette volonté fait défaut et c'est une volonté contraire qui s'affirme. Les bons éprouvent une consolation à l'idée que le mal sera isolé, châtié, précipité en enfer. Personne ne se soucie du salut des « méchants » et du Diable lui-même. On songe, certes, au salut des pécheurs, puisque tous le sont, mais il vient un moment où certains sont incorporés aux « méchants » qui se sont voués au Diable, alors on les abandonne et on les expédie en enfer. Cette scission entre la destinée des « bons » et celle des « méchants », ce verdict définitif, rendu par les premiers sur les derniers, est le fruit le plus monstrueux d'une éthique considérée pourtant comme supérieure.

C'est à tort que l'enfer, en tant que châtiment purgé *ad eternum*, est considéré comme un jugement de Dieu. Dans cette idée humaine, trop humaine, s'objective le pitoyable jugement terrestre, qui n'a rien de commun avec le jugement de Dieu. Quand l'orthodoxie condamne à l'enfer pour « hérésie », elle rend un arrêt humain. Or le jugement de Dieu, qu'attend l'âme humaine et toute la créature, aura vraisemblablement fort peu d'analogie avec cette condamnation. Selon ce jugement, les derniers seront [355] les premiers et les premiers — derniers, ce que notre cerveau humain se refuse à comprendre. Aussi est-il inadmissible que l'homme prenne sur lui les prérogatives du jugement divin. Le jugement de Dieu viendra, mais ce sera un jugement porté sur l'idée même de l'enfer, qui s'effectuera par delà notre distinction du bien et du mal. C'est peut-être cette idée qui se reflète dans la doctrine de la prédestination. Quoiqu'il en soit, la volonté morale de l'homme ne peut pas être orientée vers le refoulement d'un seul être en enfer, ne peut pas l'exiger, en tant que réalisation de la justice. Je puis encore admettre l'enfer pour moi-même, du fait qu'il existe dans le subjectif ; je puis connaître des souffrances infernales et considérer qu'elles me sont justement infligées, mais je ne puis pas me réconcilier avec l'idée de l'enfer pour les autres.

Il est difficile de comprendre et d'accepter la psychologie de ces chrétiens dévôts qui admettent paisiblement que ceux qui les entourent, parfois même leurs proches, soient en enfer. En réalité, je ne devrais pas m'accommoder de l'idée que l'être, avec lequel je prends

le thé, puisse être condamné à la damnation. Si les hommes étaient moralement plus sensibles, ils auraient tendu toute leur volonté vers la délivrance de chaque être qu'ils ont rencontré dans la vie. Et l'on a tort d'attribuer aux hommes ce désir, lorsqu'ils favorisent le développement des vertus morales chez les autres et leur affermissement dans la juste foi. La modification morale qui s'impose ici ne peut être qu'une modification de l'attitude à l'égard des méchants eux-mêmes, des réprouvés, elle ne peut se traduire que par le désir du salut pour eux, par l'acceptation de partager leur destinée. Cela revient à dire, que je ne puis pas me sauver individuellement, me faufiler, en quelque sorte, dans le Royaume de Dieu, en escomptant mes mérites personnels. Une semblable conception du salut détruit l'unité du cosmos. Je ne puis accepter le paradis pour moi, si mes parents, mes proches, ou même simplement les êtres que j'ai été amené à rencontrer dans la vie, doivent être en enfer, si Bœhme y est condamné comme « hérétique », Nietzsche comme « Antéchrist », Gœthe comme « païen », et Pouchkine comme « pécheur ». Je ne puis concevoir comment certains catholiques, qui dans leur théologie ne sauraient faire un pas sans Aristote, peuvent admettre en toute quiétude qu'il brûle dans l'enfer en tant que non-chrétien. [356] Cette conception nous est devenue désormais intolérable, et ce fait marque un progrès considérable de la conscience morale. Si je suis à ce point redevable à Aristote ou à Nietzsche, je dois partager leur destinée, prendre sur moi leurs tourments, les libérer de l'enfer. La conscience morale débuta par la question divine : « Caïn qu'as-tu fait de ton frère Abel ? » Elle s'achèvera par cette autre question : « Abel qu'as-tu fait de ton frère Caïn ? »

L'enfer correspond à l'état que connaît l'âme lorsqu'elle est incapable de s'extérioriser ; il offre un égocentrisme poussé à l'extrême, une mauvaise et sombre solitude, autrement dit une absolue impossibilité d'aimer. L'enfer crée et organise la rupture de l'âme d'avec Dieu, d'avec le monde divin, d'avec les autres hommes. En effet, l'âme y est séparée, farouchement isolée et cependant asservie à tous et à tout. La déformation que subit l'idée de l'enfer dans la conscience humaine, aboutit à identifier l'effroi qu'il provoque en nous à l'effroi du jugement divin. Mais loin d'être l'action de Dieu sur l'âme, en l'occurrence juridique et pénale, l'enfer marque précisément l'absence de cette action. Ce qui me terrifie, ce n'est pas que le Jugement de Dieu soit austère et inexorable ; Dieu est charité et amour et l'on ne

peut pas craindre de lui remettre sa destinée ; ce qui me terrifie, c'est que cette liberté me soit remise à moi-même. Ce que je redoute, ce n'est pas ce que Dieu fera de moi, mais ce que j'en ferai moi-même. C'est le jugement que l'âme porte sur elle-même, sur sa propre impuissance à affirmer la vie éternelle, qui nous saisit d'effroi. En somme, l'enfer ne veut pas dire que l'homme soit tombé aux mains de Dieu, mais, au contraire, qu'il est définitivement livré à lui-même. Rien n'est plus redoutable que notre propre liberté méonique et sombre préparant la vie de l'enfer. L'effroi qui s'empare de nous à l'idée du jugement divin, n'est que l'impossibilité pour l'élément sombre de supporter la lumière et l'amour de Dieu, de supporter que cette redoutable lumière soit projetée dans les ténèbres, que cet amour soit tourné vers notre animosité et notre haine. Toute âme humaine est pécheresse et soumise aux ténèbres ; et, par ses propres forces, elle n'est pas en mesure de s'en évader vers la lumière. Elle est encline alors à connaître un état amoindri et crépusculaire de l'être. Elle ne peut pas accéder à la vie authentique par [357] les seuls efforts de sa liberté. L'essence même du christianisme est liée à ce fait. « Le Fils de l'Homme est venu non pour perdre les âmes, mais pour les sauver ». « Je suis venu non pas juger le monde, mais le sauver ». La venue du Christ marque précisément la délivrance de l'enfer, que l'homme se prépare à lui-même. Elle désigne un revirement de l'âme qui, abandonnant la création de l'enfer, se consacre à la création du Royaume de Dieu. Sans le Christ Rédempteur et Sauveur, le Royaume de Dieu aurait été inaccessible à l'homme. Si le Christ n'existe pas et ce revirement lié au Christ ne se produit pas, l'enfer, sous une forme ou sous une autre, est inéluctable : il est naturellement créé par l'homme.

L'idée de l'enfer doit être entièrement affranchie de toute association aux principes du droit pénal. L'enfer, en tant qu'immersion de l'âme dans ses propres ténèbres, est le résultat immanent d'une existence pécheresse, et non un châtiment transcendant. Il témoigne précisément de l'impossibilité d'abandonner l'immanent pour passer au transcendant. Et seule la descente du Fils de Dieu en enfer peut permettre cette transition. L'enfer est le résultat de l'isolement du monde naturel, fermé à l'intervention de Dieu. Or toute action de Dieu sur le monde ne peut viser qu'une libération de cet enfer. Une des voix qui résonnent dans mon âme me suggère que tous sont voués à l'enfer, car, dans une mesure plus ou moins grande, tous semblent s'y

condamner. Mais envisager ainsi les destinées finales, ce serait ne pas tenir compte du Christ. C'est pourquoi une autre voix m'affirme aussitôt que tous sont destinés à être sauvés, que la liberté de l'homme doit être régénérée du dedans, sans contrainte, elle affirme précisément CE qui nous vient à travers Christ, CE qui correspond au salut. On ne peut pas concevoir que, dans le monde spirituel, le diable soit extrinsèque à l'âme humaine : il lui est immanent, il est sa condamnation à elle-même. Si l'on n'adopte pas le point de vue du dualisme manichéen, on doit le regarder comme un esprit supérieur, comme une création divine, dont la chute n'est expliquable que par la liberté méonique. Ainsi le problème de la fatalité se ramène à cette liberté insondable et irrationnelle.

L'idée de l'enfer fut transformée en instrument d'intimidation, [358] de terreur religieuse et morale. Mais ces intimidations ne font naître qu'une angoisse superficielle dans l'âme humaine. Car l'angoisse authentique n'est pas provoquée par les menaces d'un jugement divin transcendant, mais par l'expérience immanente d'une destinée dont toute action divine est exclue. On pourrait suggérer, d'une manière paradoxale, qu'elle commence lorsque l'homme soumet sa destinée finale à son propre jugement. Car le jugement de Dieu est en même temps l'action de la grâce sur la créature, la juste définition des réalités authentiques et leur subordination à la réalité suprême, une soumission dans l'ordre ontologique, et non dans l'ordre juridique ; tandis que le verdict que l'on se rend soi-même est le plus implacable, car il comporte une torture de la conscience, un dédoublement, une perte de l'intégralité, une existence dissociée en éléments épars. Si, pendant un temps, la redoutable idée de l'enfer maintenait la quotidienneté sociale dans l'Église, actuellement, par contre, elle ne peut qu'entraver cette accession. La conscience humaine s'est modifiée. Elle a fini par comprendre qu'on ne peut, par peur de l'enfer, rechercher le Royaume de Dieu et la vie parfaite ; que cette peur constitue une affectivité maladive qui empêche d'atteindre la perfection, de travailler à l'avènement du Royaume et qui prive toute la vie d'une signification morale. Cette peur, par laquelle on s'efforce de réchauffer la vie religieuse, est en réalité une épreuve partielle de l'enfer lui-même, une irruption dans l'instant où se révèle l'enfer. Et c'est pourquoi ceux qui suspendent la vie religieuse à ces intimidations, la subordonnent, en quelque sorte, à la pénétration dans l'enfer et y

poussent l'âme. L'enfer est totalement immanent et psychologique, on ne peut rien lui accorder de transcendant et d'ontologique. Il correspond à un isolement sans issue, à la perte de tout espoir en une libération de soi. Il est l'expérience du désespoir, expérience foncièrement subjective, la naissance de l'espoir marquant déjà ici une possibilité d'évasion.

Toutefois, si la conscience supérieure et plus mûrie ne peut pas se réconcilier avec l'ancienne notion de l'enfer, elle ne peut pas admettre non plus sa négation trop facile, trop sentimentale et optimiste. L'enfer existe incontestablement, il se révèle à nous dans l'expérience, il peut être notre voie. Mais il n'est que temporel, comme tout ce qui appartient [359] au temps. La victoire de l'éternité sur le temps, autrement dit l'introduction de tout temps dans l'éternité, équivaut à une victoire sur l'enfer et sur les forces infernales. L'enfer est l'éon et l'éon des éons, comme il est dit dans l'Évangile, mais il n'est pas l'éternité.

L'idée des peines éternelles, en tant que juste expiation des péchés et des crimes perpétrés durant le bref instant de la vie, comporte, comme nous l'avons vu, quelque chose de monstrueux qui révolte la conscience. La doctrine de la réincarnation, qui offre des avantages apparents, entraîne un cauchemar différent, mais tout aussi effroyable : celui des réincarnations infinies, d'une pérégrination illimitée à travers de sombres dédales. Elle cherche la solution de la destinée de l'homme dans le cosmos et non en Dieu. Si nous ne saurions admettre l'une ou l'autre de ces théories, un point pourtant demeure indubitable : l'âme possède une destinée après la mort, comme elle en possède une avant la naissance. La vie qui s'étend de la naissance à la mort dans notre monde, n'est qu'un petit segment de la destinée humaine qui, prise isolément de la destinée éternelle, nous demeure obscure. Le problème de l'enfer acquiert un caractère particulièrement outrageant et révoltant, par suite de sa conception juridique. Cette conception, qui est celle du vulgaire et de l'homme du peuple, doit être complètement bannie de l'éthique religieuse, de la philosophie et de la théologie. L'idée de l'enfer doit être entièrement purifiée de tout motif utilitaire, car seule cette purification rendra possible la connaissance dans ce domaine, permettra à la lumière de s'y répandre. Nous découvrirons alors que si l'on peut élaborer une psychologie de l'enfer, il faut renoncer à en élaborer une ontologie. Car son problème at-

teint les limites de l'irrationnel et résiste à toute rationalisation. La doctrine de l'apocatastasis envisage le processus universel d'un point de vue non-créateur et présente d'ailleurs un caractère tout aussi rationaliste que la doctrine de la perdition. Quant à la théorie de Calvin relative à la prédestination, son mérite est de nous présenter la dernière déduction à laquelle aboutit la notion des tourments éternels. Cette doctrine comporte une rationalisation, bien qu'elle admette un absolu irrationnel dans les déterminations et le jugement divins. Selon elle, Dieu lui-même crée l'enfer ; conclusion logique, si l'on admet qu'il dote la créature [360] de la liberté tout en prévoyant d'avance les conséquences qui en résulteront.

L'homme est obsédé par l'angoisse de la mort. Toutefois cette angoisse n'est pas encore la dernière, l'ultime angoisse étant, en réalité, celle de l'enfer. L'angoisse de la mort, c'est en somme l'angoisse d'avoir à passer par les affres, l'agonie, la corruption. Par conséquent, cette angoisse se tient encore en deçà de la vie, « par delà » elle n'existe plus. La mort est effrayante, en tant que phénomène le plus pénible et le plus déchirant de la vie. Son épreuve nous paraît être l'épreuve de l'enfer, du fait que ce dernier correspond à une agonie illimitée. Lorsque l'angoisse de l'enfer s'est emparée de l'homme, celui-ci est prêt à chercher le salut dans la mort. En réalité, il aspire à une mort qui marquera la fin de tout et non à une mort infinie. Mais cette recherche de la délivrance témoigne d'un état décadent et d'un leurre. À vrai dire, la lutte contre l'angoisse de l'enfer n'est possible qu'en Christ et par Christ. La foi en Christ, en sa Résurrection, affirme précisément la foi en la destructibilité de l'enfer.

Le manichéisme eut beau être condamné comme une farouche hérésie, ses éléments n'en pénétrèrent pas moins le christianisme. En effet, parallèlement à la force de Dieu et du Christ, les chrétiens reconnaissent la force du diable. Et il n'est même pas rare, qu'ils croient en celle-ci plus qu'en celle-là. Le diable se substitua tout simplement au méchant dieu manichéen. Et on en est encore à se demander à qui reviendra le dernier mot : à Dieu ou au diable, au Christ ou à l'Antéchrist. Croire en un enfer éternel, c'est croire en fin de compte, à la force de Satan et non en celle du Christ. Là se dissimule le paradoxe fondamental de la théologie chrétienne. Le manichéisme est une aberration métaphysique, mais il comporte néanmoins une profondeur morale, une souffrance due au problème du mal, problème dont la théolo-

gie rationaliste fait par trop bon marché. On essaya de sortir de ce torturant dilemme en regardant l'enfer comme le triomphe de la justice divine, par conséquent comme un bien. Mais trouver cette hypothèse plausible, c'est se satisfaire d'une révoltante consolation. Pour ma part, le problème de la victoire sur les forces de l'enfer ne correspond nullement à celui de la miséricorde divine qui, elle, est illimitée ; c'est celui qui consiste à savoir comment Dieu peut vaincre la sombre [361] liberté de la créature, qui s'est détournée de Lui et lui a voué une haine implacable. Le royaume du diable est situé dans la sphère de la liberté méonique. L'homme qui s'y est réfugié ne s'appartient plus, il s'est remis au pouvoir du non-être. Il n'est pas donné à Dieu de vaincre cette liberté, car elle n'a pas été créée par lui et se trouve enracinée dans le non-être ; et il n'est pas donné à l'homme de la vaincre, parce qu'il en est devenu l'esclave et n'est plus libre dans sa liberté. Cette victoire n'est accessible qu'au Christ Dieu-Homme, descendant dans l'enfer, dans les ténèbres insondables de la liberté méonique ; elle n'est accessible qu'à l'union parfaite et à l'interaction de la Divinité et de l'humanité. En dehors du Christ, l'antinomie tragique de la liberté et de la nécessité est irréductible, et l'enfer, en vertu même de la liberté, devient indispensable. L'angoisse de l'enfer marque toujours un abandon du Christ, un obscurcissement de Son image en l'âme. Car le salut est à la portée de tous, de chaque créature, en Christ notre Sauveur.

N. Féodoroff émit l'idée audacieuse de la résurrection de tous les trépassés. Mais cette idée demande à être poussée plus avant et plus profondément. Non seulement les défunts doivent être délivrés de la mort et ressuscités, mais tous les êtres doivent être sauvés et libérés de l'enfer. L'ultime exigence de l'éthique se traduirait ainsi : — tends toutes les forces de ton esprit vers cette libération. Dans l'orientation de ton activité, ne crée l'enfer pour personne, ni dans ce monde ni dans l'autre ; affranchis-toi des instincts de vengeance, qui prennent des formes élevées et idéalisées et se projettent sur la vie éternelle. Ne te borne pas à ne pas créer l'enfer, mais détruis-le par tous les moyens. Ne te représente pas le Royaume de Dieu dans la perspective trop humaine d'ici-bas ; ne le conçois pas comme une victoire des « bons » sur les « méchants », comme l'isolement des premiers dans un séjour lumineux et des derniers dans un lieu ténébreux.

Certes, cette conception impliquera un renversement radical des évaluations et des actes. La volonté morale devra être avant tout tendue vers le salut universel. Cette vérité éthique absolue est indépendante de toute construction ontologique du salut et de la perdition, du paradis et de l'enfer. L'enfer, en tant que conséquence de la sombre liberté, existe de toute façon, mais il faut se garder de le [362] créer soi-même. Le Royaume de Dieu repose de toute façon par delà notre « bien » et notre « mal », mais il ne faut pas accroître le cauchemar lié à la vie pécheresse d'en deçà. Les « bons » doivent partager la destinée des « méchants » et, ce faisant favoriser leur délivrance. Je puis créer l'enfer pour moi-même ; et, malheureusement, je ne le fais que trop ! Mais je ne puis pas le créer pour les autres, ne fut-ce que pour un seul. Que les « bons » cessent donc d'être des vengeurs imbus d'idées supérieures, qu'ils n'entravent plus désormais le salut des « méchants ». L'empereur Justinien exigea un jour la condamnation d'Origène, parce que celui-ci avait professé la doctrine du salut universel. Ne se contentant pas des tourments temporels dans ce monde, ce souverain réclamait les supplices éternels de l'au-delà ! Mais nous ne pouvons plus le suivre, nous devons le combattre.

« Il y a une grande tristesse à ne pas voir le bien dans le bien », écrivait Gogol. Ces paroles posent le problème le plus profond de l'éthique. En effet, dans le bien et les bons il y a très peu de bien. Et c'est là la raison pour laquelle l'enfer nous menace de toutes parts. Le problème de la responsabilité que porte le bien en ce qui concerne le mal sera le nouveau problème de l'éthique. Car si le « mal » et les « méchants » apparurent, c'est parce que le « bien » et les « bons » étaient eux-mêmes très loin de la perfection. Les « bons », tout autant que les « méchants », auront à répondre devant Dieu ; mais nous avons des raisons de croire que ce jugement sera différent du jugement humain. Il est possible que notre distinction du « bien » et du « mal » se trouve ne plus en être une. Les « bons » auront à répondre d'avoir créé l'enfer, d'avoir été satisfaits de leur bien, d'avoir conféré un caractère élevé à leurs instincts vindicatifs, d'avoir été un obstacle au perfectionnement des « méchants » et de les avoir poussé, par leur jugement, sur la voie de la perdition. Voilà à quoi doivent aboutir la nouvelle psychologie et la nouvelle éthique religieuses.

La doctrine des tourments éternels, en tant que triomphe de la justice divine, doctrine qui occupa une place d'honneur dans la théologie

dogmatique, est une rationalisation et une négation du mystère eschatologique. Or, l'eschatologie doit être libre de l'optimisme et du pessimisme engendrés par cette rationalisation. En somme, toutes les eschatologies qui violent le mystère, par une rationalisation coercitive, [363] sont hallucinantes : que ce soit l'idée des tourments éternels, celle des réincarnations infinies, celle de la dissolution de la personne dans l'être divin, ou même celle du salut universel inéluctable. Toutefois, si nous ne pouvons et ne devons construire aucune ontologie rationnelle de l'enfer, qu'elle soit optimiste ou pessimiste, nous pouvons et devons croire que la force de Satan sera vaincue par le Christ et que le dernier mot reviendra à Dieu et au sens divin. La conception de l'enfer est relative à un état pénultième, mais non final. Elle appartient à la théologie cataphatique et naturaliste. La théologie mystique et apophatique ne connaît pas d'enfer : celui-ci s'évanouit et disparaît dans la profondeur insondable et ineffable de la Déité (*Gottheit*). S'il ne m'est pas donné de savoir qu'il n'existera pas d'enfer, il m'est donné de savoir qu'il ne doit pas exister, que je dois, sans m'isoler, travailler à l'œuvre du salut universel. Il ne faut pas céder au Diable des domaines de plus en plus étendus de l'être, il faut au contraire, les lui disputer âprement en faveur de Dieu. Or, l'enfer, ne l'oublions pas, ne marque pas le triomphe de Dieu, il marque le triomphe de Satan, autrement dit celui du non-être.

[364]

[365]

De la destination de l'homme.
Essai d'éthique paradoxale.

Troisième partie :
Des choses dernières. Éthique eschatologique.

Chapitre III

LE PARADIS. PAR-DELÀ LE BIEN ET LE MAL.

Retour à la table des matières

L'homme conserve profondément enracinées dans son cœur, une réminiscence et une nostalgie du paradis. Et quelque part, dans l'intimité la plus reculée de son être, ce souvenir et ce rêve se rencontrent. Notre vie se déroule entre le paradis et l'enfer. Nous sommes des exilés du paradis, qui n'avons pas encore définitivement pénétré en enfer. De la zone intermédiaire de notre monde, qui est loin hélas ! d'être édénique, nous rêvons au paradis, nous l'évoquons dans le passé et dans l'avenir. Le passé originel et l'avenir final se mêlent, au point de se confondre, dans l'idée du paradis.

La légende de l'âge d'or fut une légende relative à l'Eden. Mais la conscience mythologique du paganisme connaît le paradis dans le passé, sans connaître son attente messianique dans l'avenir, attente qui ne fut inhérente qu'à l'antique Israël. La mythologie est toujours tournée vers le passé, le messianisme vers l'avenir. La légende biblique relative au paradis, en tant qu'état primitif de l'homme et de la nature, est un mythe au sens réaliste du terme. Par contre, les prophéties relatives à la venue du Messie et à l'avènement du Royaume de Dieu consti-

tuent un messianisme. En somme, la Bible comporte à la fois un mythe et un messianisme. Le processus universel commença par l'exil du paradis. Mais même rejeté sur cette terre, l'homme est capable non seulement de se souvenir de l'âge d'or, mais de connaître, dans la contemplation de Dieu, de la vérité et de la beauté, dans l'amour, dans l'extase créatrice, des instants de véritable félicité paradisiaque. De plus, le [366] paradis n'existe pas uniquement dans son souvenir, dans son rêve et dans son imagination créatrice ; il s'est conservé dans la beauté de la nature, dans la lumière du soleil, le scintillement des étoiles, le ciel bleu, les sommets immaculés, les mers et les rivières, la forêt et le champ de blé, les pierres précieuses et les fleurs, dans la merveilleuse parure du monde animal. Une seule fois, une culture humaine se rapprocha quelque peu de l'Eden, ce fut celle de la Grèce antique. Le processus universel débuta au paradis et il y retourne, bien qu'il s'oriente parallèlement vers l'enfer. L'homme évoque le paradis dans la genèse de la vie universelle, et il y rêve dans l'avenir, dans la fin des choses, tout en pressentant l'enfer avec horreur.

Nous trouvons le paradis au début, et le paradis et l'enfer à la fin. Il semble au premier abord que toute l'acquisition et l'enrichissement du processus universel ait consisté à s'adjoindre l'enfer. Car l'enfer est précisément ce « nouveau » qui surgira à la fin, alors que le paradis n'est qu'un rapatriement. Mais combien triste est cette réintégration, après que l'humanité s'est divisée et qu'une partie a déserté le paradis ! C'est là apparemment le fruit que devait porter l'arbre de la connaissance. La vie paradisiaque était intégrale, rien n'existait en dehors d'elle tant que la distinction entre le bien et le mal n'était apparue. Mais celle-ci ayant surgi, elle se dédoubla et la vie infernale s'affirma aussitôt. Tel est le prix de la liberté, de la liberté de la connaissance et de l'élection du bien et du mal. L'atroce pressentiment de l'enfer, sinon pour soi, du moins pour les autres, remplit d'amertume le souvenir et la nostalgie du paradis. Le prix de la liberté humaine se trouva être l'enfer. Sans cette liberté, la vie paradisiaque aurait été éternelle, intégrale, rien ne l'aurait assombrie. Et l'homme est obsédé et séduit par l'idée du rétablissement de cette vie. C'est ce rêve qui repose à la base de toutes les utopies du paradis terrestre. L'homme est exilé de l'Eden parce que sa liberté s'est trouvée être fatale. Mais peut-il le réintégrer en renonçant à celle-ci ?

La dialectique relative au paradis et à la liberté fut développée avec une acuité géniale par Dostoïewsky [141]. Il consacra divers écrits à ce problème qui le torturait tant : « Le rêve d'un homme drôle », « Le rêve de Versiloff » et, [367] vers la fin de sa vie, « La légende du grand Inquisiteur ». Il ne put se réconcilier ni avec le paradis qui ignore l'épreuve de la liberté, ni avec celui qui serait organisé coercitivement sans la liberté de l'esprit humain. N'est admissible pour lui que le paradis ayant passé par la liberté, que celle-ci a souhaité. Le paradis imposé, aussi bien dans le passé que dans l'avenir, fut un objet d'horreur pour Dostoïewsky, qui le considérait comme la tentation de l'Antéchrist. Car Christ est avant tout la liberté. Mais une lumière nouvelle se trouve ainsi projetée sur la légende de la chute. La tentation diabolique n'est pas celle de la liberté, comme on se l'est trop souvent imaginé, mais la tentation de la négation de la liberté, celle de la béatitude contrainte et imposée. Nous nous approchons ici du dernier mystère de la chute qui, rationnellement insoluble, correspond au mystère des destinées finales de l'homme. Dieu voulait la liberté de la créature et c'est sur elle qu'il fonda son dessein de la création. C'est à elle que se rattache la vocation créatrice de l'homme. C'est pourquoi nous sommes obligés de concevoir la chute sous un angle antinomique et irrationnel. En effet, elle correspond à la fois à la manifestation et à l'épreuve de la liberté de l'homme, à son exode du paradis naturel primitif et préconscient, ignorant la liberté de l'esprit, et à la perte de cette liberté, à la soumission de l'homme aux éléments naturels inférieurs. C'est là que se forme le nœud de la vie universelle. La chute se trouva être nécessaire, parce que la réalisation du sens suprême de la création exigeait la liberté. Mais la nécessité de la liberté est une contradiction et un paradoxe, que nous ne sommes pas en mesure de résoudre dans la pensée et que nous ne pouvons qu'expérimenter dans la vie. La chute est la violation du Sens, et cependant nous devons lui en reconnaître un : le passage du paradis originel, ignorant encore la liberté, à un paradis qui la connaît.

C'est pourquoi il est impossible d'envisager un retour à l'état paradisiaque primitif. Non seulement il nous est refusé, mais nous ne saurions même pas le souhaiter. Ce retour eût désigné l'improductivité et le non-sens du processus universel. Le paradis qui nous attend à la fin de ce processus est tout autre que celui qui l'a inauguré. C'est celui

141 Voir mon ouvrage : L'Esprit de Dostoïevsky.

qui succède à la connaissance de la liberté, à toutes les épreuves. On pourrait même suggérer que c'est un paradis succédant à l'enfer, à son libre rejet, à l'expérience [368] du mal. La tentation du retour au non-être, précédant la création du monde, est librement surmontée par l'être conforme à l'idée divine. Le paradis, où la vocation créatrice de l'homme ne s'était pas réveillée, est remplacé par un paradis où elle s'est pleinement réalisée. En d'autres termes, au paradis naturel se substitue un paradis spirituel. Le paradis, en tant qu'état originel de l'homme, ignore encore la venue du Dieu-Homme, tandis que celui qui achèvera le processus universel, sera le Royaume du Christ, le Royaume du Dieu-Humanité. C'est là le résultat positif du processus universel.

Mais au sein de ce processus, l'homme harassé rêve sans répit à son retour au paradis perdu, à l'innocence et à l'intégralité originelles. Il est prêt à renoncer à toute connaissance, qu'il considère comme le résultat du dédoublement et de la perte de l'intégralité de la vie. Il est prêt à fuir la souffrance de la « culture », pour retrouver la joie et la béatitude de la « nature ». Et chaque fois qu'il se livre à ces rêves et à ces aspirations, il éprouve une déception, car non seulement la « culture », mais même la « nature » se trouve entachée par le péché originel. Une seule voie lui demeure ouverte : celle de la fidélité sans limite à l' « idée de l'homme », celle qui mène au royaume de l'esprit, dans lequel entrera également la nature transfigurée. La connaissance du bien et du mal est liée à la perte de l'intégralité paradisiaque, mais sa voie doit néanmoins être parcourue jusqu'au bout. Du moment que l'homme s'est engagé sur ce chemin, la connaissance elle-même cesse d'être un mal [142]. La connaissance peut avoir le mal pour objet, mais elle n'est pas le mal par elle-même ; et en elle se réalise la vocation créatrice de l'homme. C'est en cela, d'ailleurs, que la « culture » se justifie et se protège des attentats de la « nature ».

La beauté primitive de la nature conserve un reflet du paradis perdu, mais l'homme ne fait irruption en elle qu'à travers la contemplation artistique, qui est la transfiguration créatrice de la quotidienneté naturelle. Ce reflet existe également dans l'art, dans la poésie, et l'homme, à travers l'extase créatrice, communie avec la béatitude paradisiaque. Nous trouvons notamment ce reflet dans la poésie de Pouchkine qui, elle, triomphe de la pesanteur du « monde ». [369] L'art de

142 C'est en cela surtout que je suis en désaccord avec Léon Chestow.

Pouchkine n'est ni chrétien, ni païen : il est édénique. Mais en lui aussi, l'élément paradisiaque ne s'acquiert qu'à travers la voie de la création, et non à travers le retour à la nature originelle. Il en est de même en toutes choses.

La vie dite morale n'est nullement une vie édénique, et le paradis n'est pas le triomphe du « bien ». Le « bien » et la vie « morale » comportent toujours une amertume : celle du jugement, du dédoublement, du continuel rejet du « mal » et des « méchants ». Nous ne trouvons pas dans leur royaume cette libération divine, cet allégement, cette intégralité, cette illumination de la créature. Le paradis est la cessation du souci, l'évasion de ce monde, que décrit Heidegger, et l'obtention de l'intégralité de l'esprit. Or la vie morale comporte un pesant souci, celui de la lutte contre le mal, et un dédoublement, celui qui scinde les « bons » des « méchants ». Le paradis dont le corollaire serait l'enfer, correspondrait à un royaume du « bien » par opposition au royaume du « mal ». Mais il ne connaîtrait pas d'intégralité, il serait imprégné d'amertume, due à la proximité de l'enfer avec ses tourments éternels. Et ce paradis-là est l'une des plus monstrueuses élucubrations des « bons ». Nous vivons dans une vie pécheresse, d'où il nous est prodigieusement difficile de penser le paradis. Nous lui adaptons les catégories de notre distinction du bien et du mal, alors qu'il repose par delà cette distinction. Nous y pénétrons plus avant, en le concevant en tant que beauté. Le paradis est la déification de la créature. La transfiguration et l'illumination du monde correspondent à la beauté, et non au bien qui, lui, se rapporte à un monde non-transfiguré et non-illuminé. Seule la beauté nous libère du souci que comporte encore le bien. Et une vie éternelle dans l'au-delà, où subsisterait cette distinction du paradis et de l'enfer, conserverait un souci et un fardeau, ne conférerait ni repos, ni intégralité, ni joie absolue. Car l'enfer, auquel l'expansion est inhérente, prendrait de toute façon l'offensive, et un conflit tragique s'y engagerait nécessairement. L'idée de l'enfer, en tant que triomphe définitif de la vérité et de la justice divines, est une pensée intolérable, qui ne saurait apaiser les élus. L'enfer ne peut pas ne pas être la souffrance du paradis, et l'existence du premier exclut la possibilité du second.

On ne peut concevoir le paradis que d'une manière apophatique, [370] toute spéculation cataphatique engendrant des contradictions insurmontables. L'antinomie fondamentale réside ici en ce que l'homme

souhaite ardemment le paradis, rêve à sa béatitude, tout en la craignant comme un ennui, une uniformité, une immobilité, une finalité. Cette antinomie est liée au paradoxe du temps et de l'éternité. Elle provient de ce que nous adaptons à cette dernière ce qui ne s'applique qu'au premier. Il est impossible de concevoir la perfection, la plénitude, l'intégralité dans le temps, car elles nous apparaissent alors comme un arrêt du mouvement créateur, un contentement de soi. D'où l'ennui que dégagent toutes les utopies du paradis terrestre. La perfection, la plénitude et l'intégralité sont irréalisables dans le temps, du fait qu'elles impliquent la fin de ce temps, sa défaite, l'accession à l'éternité. Car si, dans l'éternité, la perfection est une infinité positive, elle n'est dans le temps qu'une finalité. La vie paradisiaque dans notre temps, sur notre terre, aurait marqué la fin du processus créateur de la vie, des aspirations infinies et conséquemment un ennui. Et ce sont ces mêmes traits que l'homme s'est ingénié à transposer au paradis de l'au-delà ! Nous pensons dans le temps et projetons le paradis dans l'avenir, et c'est pourquoi il nous apparaît être la cessation du mouvement, de la recherche, de la création infinie, bref, l'obtention d'un contentement définitif. Il semble qu'il ne subsiste plus de liberté dans le paradis. Et, comme le faisait « l'individu à la physionomie rétrograde et moqueuse » de Dostoïewsky, nous sommes prêts à « envoyer au diable » le paradis, afin de vivre selon notre volonté. L'homme rêve au paradis, le craint et revient à la liberté tragique de ce monde. L'ordre et l'harmonie, auxquels est sacrifiée la liberté de la personne, lui est intolérable.

Mais le paradis n'est pas dans l'avenir, il n'est pas dans le temps, il est dans l'éternité. Or, l'éternité s'obtient dans l'instant du présent, elle débute non pas dans ce présent qui n'est qu'une partie du temps déchiré, mais dans celui qui est une évasion hors du temps. Elle ne marque pas une cessation de la vie créatrice, elle est une vie créatrice d'un ordre différent ; son mouvement ne s'effectue pas dans l'espace et le temps, mais intérieurement ; il est symbolisé par un cercle et non par une ligne droite. Nous devons accorder au paradis plus de vie que n'en possède notre monde pécheur, plus et non pas moins de mouvement ; toutefois, [371] son mouvement n'est pas celui de la « nature », mais celui de l' « esprit » qui absorbe toute la tragédie de la vie d'ici-bas. On ne saurait, en effet, concevoir sa perfection comme une négation de la dynamique créatrice. Elle exclut l'agitation et la langueur du

monde, l'inquiétude et le souci engendrés par le temps, mais elle possède indiscutablement son propre mouvement créateur. Le paradis se trouve être un paradoxe pour l'homme, du fait que l'infinité dans le temps et l'arrêt du mouvement lui paraissent également inconcevables. Toutefois, ce paradoxe est dû, une fois encore, à ce que nous adaptons au monde de l'au-delà les difficultés torturantes de notre monde d'en deçà. Nous avons une anticipation du paradis dans l'extase, dans laquelle notre temps se rompt, notre distinction du bien et du mal s'abroge, où il est donné à l'homme de connaître une délivrance définitive et où toute pesanteur disparaît pour lui. L'extase de la création, celle de la contemplation de la lumière divine, celle de l'amour, nous transportent pour un instant dans le paradis, et cet instant ne fait déjà plus partie du temps. Mais dès qu'il cesse, la durée du temps réapparaît, tout s'appesantit, déchoit, se soumet au souci et à la quotidienneté. La conscience eschatologique se heurte au paradoxe du temps, problème qui atteint une complexité et une intensité particulières dans la croyance millénariste. Cette croyance traduit toute l'aspiration nostalgique de l'homme au bonheur et à la béatitude, au festin messianique, au paradis non seulement du ciel, mais de la terre, non seulement de l'éternité, mais aussi de notre temps historique.

Dans le millénarisme, l'éternité se transporte dans le temps et le temps s'engage dans l'éternité. C'est l'antique espérance de l'humanité en l'instauration du Royaume de Dieu, en la réalisation de la vérité divine à la fin du processus universel, c'est-à-dire l'espérance de contempler le paradis, en quelque sorte, dans les limites de notre temps. C'est l'espoir de voir le résultat positif de ce processus apparaître dans une certaine sphère intermédiaire, qui ne sera déjà plus dans le temps, tout en n'étant pas encore dans l'éternité. Là gît la difficulté fondamentale de toutes les interprétations de l'Apocalypse, le langage de l'éternité devant être traduit en langage du temps. On peut rejeter ce paradoxe de deux manières : soit en rejetant l'idée millénariste, ce qui revient à transférer toutes choses dans [372] l'éternité, et à laisser dans le temps un monde non-divin et exilé du paradis ; soit, au contraire, en concevant le Royaume de Dieu d'une manière sensible, c'est-à-dire comme devant s'instaurer sur notre terre et dans notre temps.

Bien que la révélation chrétienne soit avant tout l'annonce du Royaume de Dieu et l'essence du christianisme — la recherche de ce

Royaume, cette idée ne se prête pas à l'interprétation et engendre des contradictions irréductibles. En effet, on ne peut pas concevoir le Royaume de Dieu dans le temps, puisqu'il en est la fin, puisqu'il marque la fin du monde, l'avènement du nouveau Ciel et de la nouvelle Terre. Mais s'il est hors du temps, c'est-à-dire dans l'éternité, on ne peut pas le rapporter exclusivement à la fin du monde, la fin étant encore conçue dans le temps. En réalité, le Royaume de Dieu s'instaure dans chaque instant où s'effectue une évasion hors du temps vers l'éternité. Entre moi et l'éternité, c'est-à-dire l'obtention du Royaume, ne s'étend pas l'infini laps de temps qui nous sépare encore de la fin du monde. Il existe deux accès dans l'éternité : l'un à travers la profondeur de l'instant, l'autre à travers la fin du temps et la fin du monde. Le Royaume de Dieu vient imperceptiblement. On le conçoit comme le Royaume des Cieux, mais son avènement peut aussi avoir lieu sur la terre, susceptible de s'illuminer et d'hériter de l'éternité. Et il ne nous est pas donné d'établir une limite entre l'autre terre, la nouvelle, et la nôtre. L'idée du paradis terrestre correspond à une utopie et à un millénarisme erronés. Mais, dans un sens plus profond, nous pouvons concevoir le paradis sur la terre, puisque l'irruption dans l'éternité, l'extase et la contemplation de Dieu, la joie et la lumière y sont possibles. L'interprétation eschatologique du Royaume de Dieu est la seule qui soit exacte. Mais son paradoxe résulte de ce que la fin est non seulement repoussée dans un avenir illimité, mais qu'elle est présente dans chaque instant de la vie. L'eschatologie est au sein du processus de la vie. Et l'Apocalypse n'est pas seulement la révélation de la fin du monde et de l'histoire, mais aussi celle de la fin au sein du monde et de l'histoire, au sein de la vie humaine, de chaque instant de la vie.

Il est très important de surmonter la conception passive de l'Apocalypse, en tant qu'attente de la fin et du jugement. [373] Il faut la concevoir comme un appel à l'activité créatrice de l'homme, à l'effort et à l'exploit héroïques. Car la fin dépendra aussi de l'homme, elle relèvera de ses actions. La vision de la Jérusalem céleste, descendant du ciel sur la terre, est une des visions possibles, mais l'homme, par sa liberté, sa création et ses efforts, doit préparer sa venue. En somme, il crée d'une manière active le paradis et l'enfer qui correspondent à sa vie spirituelle, et se révèlent dans la profondeur de l'esprit. La conscience, faible et terrassée par le péché, rejette le paradis et l'enfer

au dehors, les transfère dans l'ordre objectif, semblable à l'ordre de la nature. Par contre, lorsqu'elle est plus approfondie, elle les intègre à l'esprit, autrement dit elle cesse de rêver au premier et de redouter le dernier d'une manière purement passive. Dès lors ils ne sont plus projetés dans le temps, dans l'avenir. Le jugement divin s'accomplit en chaque instant, il correspond à la voix de l'éternité retentissant dans le temps. C'est pourquoi aussi bien l'idée du paradis, que celle de l'enfer, doit être complètement affranchie de tout utilitarisme. Le Royaume de Dieu est l'obtention de la perfection, de la déification, de la beauté et de l'intégralité de l'esprit, et non une rétribution.

L'idée du paradis est fondée sur le postulat selon lequel l'obtention de la perfection s'accompagne de la béatitude, selon lequel les parfaits, les justes, les saints, sont en même temps les bienheureux, la vie en Dieu étant une félicité. Mais l'idée de la béatitude des justes est la source de l'eudémonisme. L'eudémonisme terrestre suggère que l'homme est engendré en vue du bonheur. L'eudémonisme céleste croit que l'homme est créé en vue de la béatitude. Il considère que le malheur, la souffrance, sont le résultat du péché, qu'avant la chute, la béatitude régnait au paradis, que le bienheureux désigne le juste soumis à Dieu, le saint, et que dans le nouveau paradis, qui l'attend, il retrouvera la béatitude. L'identification de la sainteté et de la béatitude correspond à celle du subjectif et de l'objectif, c'est-à-dire à l'intégralité. Mais il est difficile pour nous qui vivons dans le monde pécheur et subissons sa loi, pour nous dont la psychologie est terrassée par le péché, de concevoir cette identité. Nous conservons une secrète méfiance à l'égard de la béatitude paradisiaque, du fait que le tragique, la souffrance, l'insatisfaction, se trouvent être l'indice d'un état supérieur dans le monde pécheur. En réalité, ce sont les [374] doctrines morales les plus basses, l'hédonisme, l'eudémonisme, l'utilitarisme, qui firent du bonheur la fin de la vie et le critérium du bien et du mal. Et c'est avec raison que nous considérons cette fin comme une illusion, comme une séduction. Dans la vie de notre monde, des instants de joie et même de béatitude nous sont accordés, en tant qu'évasion hors de ce monde et communion à celui de la liberté qui ignore la pesanteur et le souci, mais aucun bonheur stable et durable n'y est possible. D'ailleurs l'homme n'y aspire pas. La conception de la fin de la vie comme un bonheur est nettement le produit de la réflexion et du dédoublement. De plus, et ceci est important pour notre problème, les

hommes trop heureux, trop apaisés, trop satisfaits provoquent un doute quant à leur profondeur. On les soupçonne d'avoir des aspirations limitées, d'être indifférents au malheur d'autrui, on les croit coupables de suffisance. En somme, la béatitude édénique semble être répréhensible dans notre monde pécheur. Et c'est le cas de l'esthétisme, qui prétend au paradis dans les conditions terrestres. Nous pouvons difficilement nous transporter dans un plan de l'être, où la béatitude paradisiaque serait l'expression de la perfection et de la sainteté. Et là nous nous heurtons à un paradoxe à la fois éthique et psychologique.

La béatitude édénique, qui nous échoit quand même en partage à de rares instants de la vie, correspond à l'obtention de l'intégralité, de la plénitude, de la perfection semblable à celle de Dieu. Et toutefois cet état nous inquiète comme une suspension du mouvement de l'esprit, une cessation de l'aspiration et de la recherche infinies, comme une indifférence à l'existence de l'enfer. Vivre dans un état édénique, c'est se nourrir de l'arbre de la vie et ignorer le bien et le mal ; or nous nous nourrissons des fruits de l'arbre de la connaissance, nous vivons de cette distinction et la transposons à ce nouveau paradis qui doit inaugurer la fin du processus universel. Là gît la distinction ontologique entre le paradis du début et celui de la fin. Le premier offrait l'intégralité originelle, ignorant le poison de la conscience, celui de la distinction et de la connaissance du bien et du mal. Il ignorait la liberté, à laquelle nous tenons comme à l'indice de notre plus grande dignité. À celui-là, point de retour. Le dernier, par contre, suppose que l'homme est déjà passé par l'exacerbation et le dédoublement du conscient, par la liberté, par la distinction et la connaissance [375] du bien et du mal. Celui-là désigne une intégralité et une plénitude nouvelles, celles qui succèdent au fractionnement. Et cependant ce paradis nous trouble du fait que l'enfer est son corrélatif. Que faire avec le mal et les méchants qui sont la conséquence du dédoublement du conscient et de l'épreuve de la liberté ? Comment apprécier la béatitude paradisiaque si des tourments éternels leur sont destinés, si le mal n'a pas été ontologiquement vaincu, s'il possède un royaume ?

Si le paradis du début de la vie universelle est inacceptable, du fait que la liberté n'y a pas été éprouvée, celui dont l'avènement doit avoir lieu à la fin de cette vie l'est également parce que la liberté y a été éprouvée et a produit le mal. C'est là le problème fondamental de l'éthique dans son aspect eschatologique. Elle y aboutit sans pouvoir

toutefois le résoudre. L'idée de la perfection, liée à la félicité, nous attire et nous répugne à la fois. Elle nous répugne, parce que nous concevons la perfection et la béatitude dans le fini, alors qu'elles sont dans l'infini, autrement dit parce que nous rationalisons ce qui s'oppose à la rationalisation, parce que notre pensée, au lieu de procéder ici par la voie des locutions négatives, adopte celle des locutions affirmatives.

Pour la conscience chrétienne, la béatitude paradisiaque correspond au Royaume du Christ et elle est inconcevable en dehors de Lui. Or, ce point à lui seul modifie toute la face du problème. Car alors la croix et la crucifixion font partie de cette béatitude. Le Fils de Dieu et le Fils de l'Homme descend dans l'enfer pour y libérer ceux qui y souffrent. Le mystère de la croix élimine donc le paradoxe fondamental de la félicité paradisiaque qu'engendra la liberté. Désormais, pour que le mal soit vaincu, le bien doit se crucifier. Il apparaît sous un nouvel aspect : loin de condamner les méchants aux supplices éternels, il accepte lui-même d'être supplicié. Les « bons » ne vouent pas les « méchants » à la perdition et ne recherchent pas leur propre triomphe, mais descendent eux-mêmes en enfer aux côtés de Jésus pour les en libérer. Toutefois, cette libération ne peut pas comporter de violence. Et là gît toute l'invraisemblable difficulté du problème. On ne peut le résoudre humainement et naturellement ; il faut, pour y parvenir, recourir à la théandricité et à la grâce. Ni Dieu ni l'homme ne peuvent violer la liberté et contraindre les [376] méchants au bien et à la félicité. Seul le Dieu-Homme, qui unit mystérieusement en lui la grâce et la liberté, connaît le mystère de cette libération. Toute la difficulté que nous éprouvons à concevoir ce problème, — difficulté qui nous oblige à demeurer dans le *docta ignorentia* —, provient de ce que les méchants ne peuvent pas être amenés au bien, au sens que nous donnons ici-bas à ce terme. Ils ne peuvent être amenés qu'au supra-bien, c'est-à-dire au Royaume situé par delà le bien et le mal.

Or le Royaume de Dieu est précisément le royaume du supra-bien, dans lequel le résultat et l'épreuve de la liberté ont de tout autres aspects que ceux qu'ils affectent dans notre monde. D'où une éthique de la vie entièrement différente de la nôtre, d'où une réestimation des valeurs. L'eschatologie projette une lumière nouvelle sur toute notre vie. L'éthique, de doctrine du bien qu'elle était, devient celle du supra-bien, celle des voies menant au Royaume de Dieu. Elle acquiert un ca-

ractère prophétique, en elle la pesanteur de la loi est surmontée. Mais cette réestimation des valeurs, ce désir de se placer par delà le bien et le mal, furent l'écueil où échoua Nietzsche, auquel un prophétisme non-illuminé était inhérent. En transférant notre mal d'en deçà, par delà le bien et le mal, il ne parvint pas lui-même à en franchir la limite.

L'éthique du supra-bien ne désigne nullement une indifférence ou une indulgence à l'égard du mal. Elle n'exige pas moins, mais plus. C'est celle qui refoule les méchants en enfer, qui est une éthique minimalisée, car elle renonce à la victoire sur le mal, à la libération et à l'illumination des méchants ; non-ontologique, elle se limite à des distinctions et à des évaluations, sans atteindre la transfiguration réelle de l'être. L'éthique religieuse fondée sur l'idée du salut personnel de l'âme, est l'éthique de l'égoïsme transcendant. Elle convie la personne humaine à s'assurer un avenir heureux en face du malheur des autres hommes et du monde, elle nie la responsabilité de tous vis-à-vis de tous, rejette l'unité du monde créé, du cosmos et aboutit ainsi à la défiguration de l'idée du paradis et du Royaume de Dieu. Dans le monde spirituel, point de personne isolée et renfermée en elle-même. La béatitude ontologique m'est refusée à moi, qui me suis dégagé du tout cosmique et qui ne me préoccupe que de moi-même. Elle est refusée aux seuls bons ayant revendiqué une situation privilégiée. Le [377] détachement de l'homme d'avec l'homme et d'avec le cosmos est le résultat du péché originel et il est impossible de rapporter ce résultat à l'œuvre du salut, d'introduire dans la vision du Royaume de Dieu ce qui ne s'applique qu'au monde pécheur. Le salut est la ré-union de l'homme avec l'homme et avec le cosmos, à travers la ré-union avec Dieu. C'est pourquoi le salut individuel, ou celui des élus, est impensable. La tragédie, la crucifixion et la souffrance continueront dans le monde tant que l'illumination et la transfiguration de toute l'humanité et du cosmos ne se seront pas effectuées. Et s'ils sont irréalisables dans l'éon de notre monde, nul doute qu'il en vienne d'autres, dans lesquels cette œuvre sera parachevée ; car on ne saurait admettre que la vie terrestre de l'homme puisse l'épuiser. Mon salut et ma transfiguration sont liés non seulement à ceux des autres hommes, mais à ceux des animaux, des plantes et des minéraux, à leur insertion dans le Royaume de Dieu, qui dépend de mes efforts créateurs. C'est pourquoi même l'éthique doit porter un caractère cosmique. L'homme est le centre suprême de la vie universelle qui, tombée par sa faute, doit, à

travers lui, se relever. L'idée du Royaume de Dieu est incompatible avec l'individualisme religieux ou éthique. L'affirmation de la valeur suprême de la personne, loin d'être un souci du salut personnel, est l'expression de sa vocation créatrice dans la vie universelle. On peut admettre une aristocratie de la connaissance, de la beauté, du raffinement de la vie, mais on ne saurait tolérer celle du salut.

Il existe deux sortes de bien : celui qui se révèle dans les conditions du monde pécheur, qui évalue et juge, autrement dit le bien d'en deçà ; et le bien, en tant qu'obtention de la qualité suprême de la vie, qui n'évalue ni ne juge, mais irradie la lumière, autrement dit le bien de l'au-delà. Le premier n'a aucun rapport avec la vie paradisiaque : c'est celui du purgatoire, il disparaît en même temps que le péché. C'est lui qui, projeté dans la vie éternelle, crée l'enfer. L'enfer étant précisément le transfert de notre vie d'en deçà dans la vie éternelle et au siècle des siècles. Quant à l'autre forme de bien, elle se tient par delà notre distinction du bien et du mal, elle n'admet pas l'existence parallèle de l'enfer : elle est le supra-bien. Mais ce serait une erreur de croire que seule la première puisse être notre guide dans cette vie, et que la seconde ne saurait avoir [378] pour nous cette signification. C'est précisément elle qui nous amène à la réestimation des valeurs et nous place à un niveau moral plus élevé. Elle ne provient pas d'une indifférence à l'égard du mal, mais d'une profonde et torturante expérience de son problème. La première forme de bien ne résout pas le problème du mal. Généralement l'éthique ne sait qu'en faire ; elle en juge et le condamne, mais elle est impuissante à le vaincre et d'ailleurs n'y aspire même pas. C'est pourquoi elle ignore à la fois le paradis et l'enfer, et ne connaît que le purgatoire.

L'éthique de l'acte créateur fait déjà partie de la zone paradisiaque, bien qu'elle connaisse des souffrances infernales. Le paradis est une envolée extatique et créatrice dans l'infini, qui surmonte la pesanteur, l'enchaînement et le dédoublement. Cette envolée se trouve par delà la sentence relevant de la distinction du bien et du mal. C'est le cas de l'amour. L'éthique de l'acte créateur doit être, dans un certain sens, une éthique millénariste, orientée vers l'éon se tenant à la limite du temps et de l'éternité, du monde d'en deçà et du monde de l'au-delà, dans lequel notre endurcissement se fond. La vie édénique ne peut pas être envisagée d'un point de vue statique, et c'est en cela que le paradis de la fin se distingue du paradis du début.

La vie paradisiaque est avant tout une victoire sur le déchirement atroce du temps, ce cauchemar de notre vie d'en deçà. Nous sommes tournés vers le passé, dans le souvenir, et vers l'avenir, dans l'imagination, qui l'un et l'autre demeurent ainsi dans le présent. Là gît le paradoxe du temps. A la poursuite d'un présent éternel, victorieux de la fuite mortifère du temps, nous nous évadons soit dans le passé, soit dans l'avenir, comme si nous pouvions le saisir en eux. C'est pourquoi, vivant dans le temps, nous sommes condamnés à ne jamais connaître de présent. L'orientation vers l'avenir, si caractéristique de notre éon, entraîne une accélération du temps, qui nous empêche de nous arrêter dans le présent pour contempler l'éternel. Or la vie paradisiaque est dans le présent éternel. Notre civilisation contemporaine lui est donc opposée. En effet, son accélération du temps, loin d'être un essor vers l'infini, nous asservit au temps et nous fait comprendre la torturante souffrance de la soif infinie. Cet éon se dirige vers une catastrophe, il ne peut pas se prolonger à l'infini, car tout en lui se détruit soi-même ; et celui qui lui succédera [379] substituera à l'orientation vers l'avenir une envolée créatrice vers l'infini, vers l'éternité.

Il existe deux réponses typiques en ce qui concerne la destination de l'homme : l'une affirme qu'il est destiné à la contemplation, l'autre suggère qu'il est destiné à l'action. Mais c'est une erreur que d'opposer l'une à l'autre ces deux vocations, de les faire s'exclure réciproquement. En effet, l'homme est appelé à la création, son rôle ne peut pas se réduire à celui d'un spectateur, fut-ce même de la beauté divine. La création est une action, elle suppose une victoire sur la difficulté, comporte en elle un élément de labeur et aussi une inquiétude. Mais elle connaît parallèlement des moments de contemplation qui peuvent être qualifiés d'édéniques, moments où l'inquiétude cesse, le calme s'établit, la difficulté et le labeur disparaissent et l'homme communie au divin. La contemplation est l'état suprême, elle est une fin autonome et ne saurait être un moyen, mais elle est aussi une création, une activité de l'esprit.

Le dernier problème eschatologique de l'éthique est celui du sens du mal, problème humain le plus torturant. On tente de le résoudre soit sous l'angle du dualisme, soit sous celui du monisme. La solution dualiste se tient intégralement dans les limites de la distinction du bien et du mal et la projette dans la vie éternelle, en tant qu'enfer et paradis. Ainsi le mal se trouve refoulé dans un ordre particulier et infernal

de l'être, il devient un pur non-sens, mais un non-sens confirmant la vérité du sens, puisque le mal reçoit son châtiment. La solution moniste refuse d'éterniser l'enfer et subordonne en principe le mal au bien, soit comme un élément du bien qui n'apparaît être un mal que par limitation de la conscience, soit comme une divulgation insuffisante du bien, soit comme une illusion, une apparence. La connaissance du mal soulève nécessairement le problème de sa signification. La première solution la voit dans le supplice que subit le mal par suite du triomphe du bien. La seconde la voit dans le fait que le mal est une partie du bien et qu'il lui est soumis comme à un tout. Mais à vrai dire, le mal apparaît dans le premier cas comme insensé et le monde dans lequel il a surgi ne saurait être justifié. Dans la seconde hypothèse, le mal est tout simplement éliminé et il règne une absolue indifférence à son égard. Ces conceptions sont toutes les deux [380] déficientes et ne font que dénoncer le paradoxe insurmontable du problème. Ce paradoxe consiste en ce que le mal est un non-sens, un détachement d'avec le Sens, et en ce qu'un sens positif doit cependant lui être reconnu, si le dernier mot dans l'être revient en définitive au Sens, c'est-à-dire à Dieu. Ce n'est pas en penchant vers l'une ou l'autre de ces affirmations contradictoires que nous pourrons nous évader de ce paradoxe. Il faut reconnaître tout à la fois que le mal est un non-sens et qu'il possède un sens. La théologie rationalisée, qui se considère comme orthodoxe, n'échappe nullement à cette difficulté. Si le mal est un non-sens pur, une violation du Sens du monde et s'il trouve son achèvement dans l'enfer éternel, alors le non-sens infernal fait partie du dessein divin et la création du monde se réduit à un échec. Si, par contre, le mal n'aboutit pas à l'enfer, s'il jouit d'un sens positif, il devient lui-même une forme non-réalisée de bien, et il est difficile de lutter contre lui.

On a cherché à tourner cette difficulté en ayant recours à la liberté de la créature, au libre-arbitre dans sa forme traditionnelle. Mais, comme nous l'avons déjà vu, les dilemmes n'en ont été que repoussés et transférés à la source de la liberté. Le sens positif du mal réside dans le fait que la liberté, dignité suprême de la créature, implique sa possibilité. La vie paradisiaque ignorant le mal ne satisfait pas l'homme qui porte en lui l'image divine. Celui-ci aspire à une vie dans laquelle la liberté aura été éprouvée jusqu'au bout. Mais cette épreuve engendre le mal, et c'est pourquoi la vie paradisiaque qui l'a

subie est une vie qui en a connu aussi le sens positif. La liberté possède une source insondable et pré-ontique et les ténèbres qui en émanent doivent être illuminés et transfigurés par la lumière divine, par le Logos. Le sens positif du mal ne se trouve que dans l'enrichissement qu'apporte, dans la vie, la lutte héroïque menée contre lui et la victoire qu'elle remporte. Cette lutte et cette victoire, loin de s'identifier au refoulement du mal dans un ordre particulier de l'être, correspondent à sa défaite effective et définitive, c'est-à-dire à son illumination et à sa transfiguration. C'est là le paradoxe fondamental de l'éthique, il comporte deux faces : l'une ésotérique, l'autre exotérique. L'éthique se transforme inéluctablement en une eschatologie dans laquelle elle trouve sa solution. Le dernier mot revient à la déification, [381] mais elle est accessible à travers la liberté et la création de l'homme, qui enrichissent la vie divine elle-même.

La position fondamentale de l'éthique ayant compris le paradoxe du bien et du mal, trouverait sa traduction dans la formule suivante : — agis comme si tu entendais l'appel de Dieu et que tu étais convié à coopérer à son œuvre dans un acte libre et créateur ; découvre en toi la conscience pure et originale ; discipline ta personne ; lutte contre le mal en toi et autour de toi, non pas en vue de lui créer un royaume, en le refoulant en enfer, mais en vue d'en triompher réellement, en contribuant à illuminer et à transfigurer les « méchants ».

[382]

Fin du texte